Volumen 82 Fasciculus II 2016

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE
SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE
PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM

PONTIFICIUM INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

Nr. 2 / 2016

Poste Italiane s.p.a.
Spedizione in abbonamento postale.
D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n° 46) art. 1, comma 2, DCB Roma.
Semestrale. Taxe perçue.

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA
Piazza S. Maria Maggiore 7 — 00185 Roma

www.orientaliachristiana.it

tel. 0644741-7104; fax 06446-5576

ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The annual contribution is € 46,00 in Italy, and € 58,00 or USD 76,00 outside Italy. The entire series is still in print and can be supplied on demand.

Subscription should be paid by a check made to Pontificio Istituto Orientale or a deposit to ccp. 34269001.

International Bank Account Number (IBAN):

Country	Check Digit	CIN	Cod. ABI	CAB	Account Number	
IT	54	C	07601	03200	000034269001	BIC- Code BPPIITRRXXX

Edited by Philippe Luisier (Editor), Rafał Zarzeczny (Book Reviews) e-mail: recensioni-periodica@pontificio-orientale.it; Jarosław Dziewicki (Managing Editor) e-mail: edizioni@orientaliachristiana.it, with the Professors of the Pontifical Oriental Institute.

All materials for publication (articles, notes, books for review) should be addressed to the Editor.

SUMMARIUM

ARTICULI

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA
INDEX VOLUMINIS 81
(2015)

1. – ACTA SIMPOSII INTERNATIONALIS "RAYMUND NETZHAMMER O.S.B. ARCIVESCOVO LATINO DI BUCAREST (1905-1924). UNIVERSALISMO E SERVIZIO ALLA SOCIETÀ ROMENA"

2. – ARTICULI

4. – RECENSIONES

FRANCESCO OCCHETTA, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 09-12-2016 — DAVID EUGENE NAZAR, S.I., Rector Pont. Inst. Or.

Composizione: Edizioni Orientalia Christiana
www.orientaliachristiana.it
Finito di stampare nel mese di dicembre 2016 dalla Tipolitografia 2000 s.a.s.
di De Magistris R. & C. — 00046 Grottaferrata (Roma); via Trento, 46
tel.-fax 06/9410473 – E mail: info@tip2000.it

ANIMADVERSIO

RES BIBLIOGRAPHICA

RECENSIONES

ISSN 0030-5375

Edward G. Farrugia, S.J.

In memoriam
P. Vincenzo Poggi, S.J. (1928-2016), Direttore di OCP dal 1976 al 2004 e dal 2010 al 2012

Nei lunghi anni in cui V. Poggi ha vissuto nel Pontificio Istituto Orientale è stato protagonista sia per il suo coinvolgimento nella vita accademica dell'Istituto, sia per la sua presenza attiva nella vita comunitaria. Il lungo percorso della sua vocazione trasmette l'idea di un servizio tanto più efficace quanto più resta sommesso. P. Poggi arriva al PIO perché egli l'ha chiesto sentendo l'Oriente cristiano come sua missione; si è preparato meticolosamente per andarsene, aspettando solo che gli si chiedesse di lasciare.

Vocazione giovane, missione tardiva

Ci sono voluti solo diciassette anni affinché Poggi scoprisse la sua vocazione di gesuita; ci son voluti altri ventotto affinché scoprisse la sua missione di storico dell'Oriente cristiano.

V. Poggi nacque a San Remo, in Liguria, il 20 agosto del 1928. Viene da una famiglia di magistrati e intellettuali stabilitasi a Firenze. Di essa ben noto è Giuseppe, architetto e urbanista; suo padre Enrico Ettore fu Procuratore Generale della Suprema Corte di Cassazione a Roma. La mamma Maria era una fine letterata, come suo cugino Italo Calvino. Il piccolo Vincenzo segue le elementari a Modena nell'istituto Ludovico Muratori; la quarta ginnasiale la frequenta invece a Bologna. La visita da piccolo alla Verna, dove S. Bonaventura ideò *L'Itinerarium mentis ad Deum*, gli rimase impressa nel cuore.

Il 25 novembre 1944, ancora in tempo di guerra, Vincenzo bussa alla porta del noviziato di Padova, dove compie il primo anno, il secondo invece a Lonigo. È di salute cagionevole, ma sopravvivrà a molti dei suoi coetanei. Nella sua formazione lo ispirano il P. Roberto Busa (1913-2011), suo professore di metafisica; incontra Carlo Maria Martini, futuro arcivescovo di Milano e cardinale, coetaneo in prima linea, nonché il p. Joseph Masson, decano della Facoltà di Missiologia all'Università Gregoriana. Dopo l'ordinazione sacerdotale, avvenuta il 13 luglio 1958, termina la teologia a Chieri e compie il terz'anno, a Drongen, vicino a Ghent, in Belgio, lavorando già

OCP 82 (2016) 277-284

per la rivista *Popoli e Missioni della Compagnia di Gesù*. Il 2 febbraio 1962 pronuncia gli ultimi voti.

Come giornalista, Poggi fa il giro del mondo. La comunità dei Gesuiti di Venezia, trasferitasi a Milano, lo manda nella Curia Romana per supplire il p. Arij Croilius, Segretario della Compagnia per le Missioni. La rivista *Missioni* chiama Poggi "il nostro osservatore romano". Nel frattempo Poggi finisce il suo dottorato alla Gregoriana sotto la guida di p. Richard Gramlich e pubblica la tesi a Roma nel 1967 con il titolo *Un classico della spiritualità musulmana. Saggio monografico sul "Munqiḏ" di al-Ġazālī*. Dopo lungo discernimento Poggi si rivolge all'allora rettore del PIO, p. Ivan Žužek, che lo chiama all'Orientale. Egli vi arriva il 2 giugno 1972 e lo lascerà nel settembre del 2014. Quotidianamente lo si vedeva in biblioteca, giacché teneva poche cose nella sua camera e perciò, quando si avviò verso l'infermeria di S. Pietro Canisio, portò solo alcuni effetti personali. Fino a alcuni anni prima di lasciare l'Orientale, non mancò al quotidiano impegno di celebrare la S. Messa nella chiesa di S. Vito e ascoltare le confessioni la domenica. Fu anche fedelissimo al ministero svolto nella parrocchia di S. Giovanni in Persiceto presso Bologna a Natale e a Pasqua, nonché durante l'estate al Villaggio Marino Pio XII di Bibione.

Allo specchio dell'opera

Un'opera ben fatta rispecchia la persona, e dalla persona si deve incominciare. Dati gli uffici che occupava, e i tempi in cui esercitava l'attività accademica, i conflitti non potevano mancare. Erano tempi di transizione per rinnovare i quadri dell'Oriente cristiano, al PIO come al collegio Russicum. Poggi non era il tipo da ritornare sui suoi passi, ma aveva una caratteristica che aiutava a smussare le polemiche: il suo genuino interesse, il suo voler bene a tutti. Lo si coglieva da un particolare. Quando c'era qualche festa, era sempre lui ad interessarsi alla persona, chiunque fosse e intesseva una *laudatio*, una poesia o delle rime. Ha usato la stessa discrezione e carità con i personaggi che ha studiato, e i suoi lavori sono scevri da pregiudizi che potevano strumentalizzare lo studio della storia per scopi che non fossero prettamente scientifici. La sua equanimità di religioso si espandeva anche negli altri suoi impegni. Poggi era un uomo di pace, e il fatto che sia sopravvissuto a tanti conflitti mostra che sapeva gestirli. A volte, innamorato del dettaglio, teso a voler penetrare i segreti dell'albero, poteva ben perdere di vista il bosco.

All'opera

La produzione letteraria di V. Poggi non è da trascurare. Il numero delle recensioni è straordinario. Si può imparare molto da queste recensioni, in quanto legge bene i libri e ne sa trarre fuori *vetera et nuova*. Diceva di avere una retina che l'aiutava a leggere tante pagine rapidamente; più cauto quando si tratta di dare un giudizio. Proprio rintracciare il dato bibliografico e controllare i fatti fino ai minimi dettagli caratterizzano l'*ethos* di questo intrepido lavoratore. È stato prolifico, e uno si chiede se sia possibile trovare un principio di unità al tutto. Ci sono dei punti essenziali che si ripetono in una maniera o in un'altra e ci sono atteggiamenti che si affermano dappertutto. Poggi, arrivato al PIO, invece dello scoop giornalistico vuole la scoperta archivistica. Quella del Testamento spirituale di Padre de Régis, rettore del Russicum, è sensazionale; riporta in vita un personaggio poco noto, la cui vista lungimirante precede di parecchio il Concilio Vaticano II. La sua rilettura dei personaggi dal punto di vista orientale lo fa brillare di nuova luce, come san Pierre Favre (1506-1546) che sogna di pregare in cinque città, tre delle quali orientali, cioè Alessandria, Antiochia e la capitale della Sarmatia (la Russia). Poggi ci lascia anche tanti saggi su professori del PIO della prima ora, nei quali raccoglie la tradizione orale prima che sparisca. Temi ricorrenti sono la tolleranza nell'Islam, i due polmoni della Chiesa, i rapporti fra Roma, Costantinopoli e Mosca nel quadro dei convegni "Da Roma alla Terza Roma" ai quali ha partecipato con grandissima fedeltà.

La sua più consistente opera è la già menzionata tesi di dottorato su al-Ġazālī (1967). Merita di essere letta ancora oggi, ma con il retroscena di allora, perché evita qualsiasi apologetica cattolica. Poggi paragona l'apologetica di al-Ġazālī all'*illative sense* di Newman, letteralmente l'arrendersi davanti ai fatti e credere. Così debutta Poggi come erudito e come uomo spirituale. Sotto la sua guida si formeranno parecchi; molti di più lo consultavano approfittando a pieno delle sue vaste conoscenze — poteva difatti leggere tante lingue diverse. Da parte sua, lascerà quattro monografie, numerosissimi articoli e un numero sterminato di recensioni.

I *Saggi per la Storia del PIO* (Roma 2000) coprono l'istituzione, gli uomini e l'Oriente cristiano. In questo senso possiamo dire che P. Poggi è il fondatore della storia scientifica di questo Istituto, storia di cui è stato protagonista e sulla quale i suoi seguaci si potranno appoggiare. Per aver salvato dall'oblio tanti particolari, tante fisionomie, tanti aneddoti, merita il nostro plauso.

Diversa è nel metodo la terza opera, *L'Oriente cristiano – 1: Panorama storico delle Chiese cristiane in Asia e in Africa* (Bologna 2005). Nonostante il titolo modificato dagli editori, l'opera è preziosa per il modo in cui sfrutta

in maniera consistente la distinzione di Michelangelo Guidi (1896-1946) tra Oriente cristiano nel senso stretto della parola (come l'Oriente siriaco che ha resistito alla globalizzazione ellenistica del tempo) e l'Oriente nel senso più largo, derivativo (l'Oriente bizantino e quello slavo). Peccato, dirà il lettore, che questa utilissima sintesi sia di solo centotrenta pagine, troppo breve per qualificarla come la sintesi che ci si aspettava da uno storico del calibro di P. Poggi.

La quarta opera, *Paul Ali Mulla Zade, islamogo di tre papi*, Roma 2012, pubblica la corrispondenza inedita di un islamologo di spicco, Mons. Mulla, e del grande filosofo Maurice Blondel (1861-1949). Poggi, oltre ad ambientare ogni lettera e descrivere succintamente il contenuto, getta luce inestimabile su un personaggio pioniere nel mondo spirituale e culturale nella prima fase del PIO e ricostruisce il mondo dell'Istituto di allora, fino alla morte di Mulla nel 1959. Tutta la vicenda del rapporto tra Blondel padrino e Mulla figlioccio di battesimo, in quanto musulmano convertito, si dispiega in maniera toccante proprio attraverso questo carteggio.

Si vede da tutto ciò che la produzione letteraria del P. Poggi non solo ha fatto progredire le conoscenze, ma ha anche manifestato un *ethos* di lavoro di chi vuol conoscere le cose nello specifico, e non nei soli tratti generali. Molti dei suoi saggi meriterebbero di essere raccolti perché illustrano con sfumature nuove certi assunti dati per scontati, come quello su Vjačeslav Ivanov (per es., "Ivanov a Roma: 1934-1949") e i due polmoni, oppure il già citato Testamento di p. de Régis ripubblicato, con un breve commento, nel volume *Per la storia del Pontificio Istituto Orientale*, OCA 263, Roma 2000.

Protagonista senza protagonismi: "la discrezione nel non apparire"

"Molte meraviglie vi sono al mondo, nessuna meraviglia è pari all'uomo", diceva Sofocle. E di fatti, P. Poggi è ammirevole dal punto di vista umano. Il che è rilevante anche per la stessa storia del PIO, nella quale Poggi ha giocato una parte di primo ordine. Vice-rettore (1976-1986), docente di Storia Cristiana del Vicino Oriente (1982-1998), Decano della facoltà di Scienze Ecclesiastiche (1988-1994), Pro-Rettore (1998), Direttore di *Orientalia Christiana Periodica* (1976-2004 e 2010-2012), ministro, consultore di casa, ammonitore del superiore, rappresentante legale, Segretario Generale (2001-2004), l'impegno di p. Poggi a favore dell'Istituto è impressionante. Fu anche Consultore della Congregazione per le Chiese Orientali durante venti anni e padre spirituale del Collegio armeno per un anno e mezzo. È stato inoltre uno stimato membro della Commissione scientifica per la nuova edizione del volume *Oriente Cattolico*, la cui pubblicazione è prevista

per il 2017. L'aspetto umano che lo onora di più è la sua capacità di ridere di se stesso e il suo umorismo era eccezionale.

Pochi nella storia del PIO hanno tanti meriti di presenza e assistenza come Poggi. Per quanto riguarda la Biblioteca, su ogni tipo di informazione richiesta, sulla bibliografia o biografia d'un autore, il Nostro era capace di lasciare tutto per aiutare il ricercatore. Se gli chiedevi aiuto per la correzione di un testo in italiano, anche lungo, entro breve scadenza te lo faceva con impegno come se il testo fosse suo, con gentilezza come se fosse la cosa più normale al mondo e senza aspettare nessuna parola di ringraziamento. Molte volte il testo usciva, dopo questa esperienza di revisione, molto alleggerito e snello, poteva per la prima volta respirare e ti consentiva di vederne per la prima volta tutto l'intero senso. Molti, ma molti che hanno approfittato della inaudita generosità di questo Padre non hanno sempre detto quanto gli fossero debitori. Da parte mia, suo collaboratore nella rivista *OCP* (1986-2004), posso dire che a volte, nonostante prospettive e valutazioni ben diverse, abbiamo sempre mantenuto un rapporto di cordiale e amichevole rispetto.

Se dovessimo riassumere questo schizzo, vien da dire che P. Poggi è stato *la discrezione nel non apparire,* da vice a pro-rettore, rispettoso dei limiti di ciò che si può fare, sempre al servizio altrui, protagonista senza protagonismi. Ha aiutato professori nella stesura dei loro testi, tutta una generazione di studenti a migliorare le loro tesi. Il suo operato per *OCP* durante più di trenta anni è immenso, ha dispiegato tutte le sue forze senza risparmio, giorno e notte, con ripetuti viaggi in biblioteca per controllare e ricontrollare. Purtroppo, da riconoscere, non ha potuto scrivere l'opera che sarebbe stata come il suo testamento, cioè lo studio dell'influsso esercitato dalla *Vita Christi* di Ludolfo il Certosino su sant'Ignazio di Loyola.

Sarebbe falsificare la memoria di P. Poggi soffermarsi solo sugli aspetti singoli del suo operato. È stato l'uomo della comunità, l'uomo della carità, come è emerso durante l'Atto accademico che si è svolto in suo onore il 9 maggio 2013 nell'Aula Magna del PIO, alla presenza di membri della sua famiglia e di tanti amici, con semplicità e commozione.

Pontificio Istituto Orientale Edward Farrugia S.J.

PUBBLICAZIONI[1]

2002

«Il primo decennio del "Russicum"», *Civiltà Cattolica* 2002 IV, n° 3657, 247-255.

«Impero romano (e "bizantino") e Impero ottomano a confronto», in P. Catalano – P. Siniscalco, ed., *Imperi universali e società multietniche da Roma a Costantinopoli a Mosca*, Da Roma alla Terza Roma. Documenti e studi. Rendiconti del XV Seminario, Campidoglio 21 aprile 1995, Roma 2002, 107-122.

«Pontificio Istituto Orientale : passato, presente e futuro», in *Acta. Velehrad, Česká republika 3-7.10.2002, Jesuits in Dialogue, the interreligious dimension*, Roma s.d., 107-113.

2003

«Costantino e la chiesa di Persia», *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi* Serie Seconda 5 (2003) 61-95.

«Costantino e la libertà religiosa", in *Atti dell'Accademia internazionale «Il culto di San Costantino imperatore tra Oriente ed Occidente», Niš, 15 dicembre 2001*, Niš 2013, 11-25.

«Costantino nella polemica islamica», in F. Sini – P. Onida, ed., *Poteri religiosi e istituzioni: Il Culto di San Costantino Imperatore tra Oriente e Occidente*, Sistemi giuridici del Mediterraneo. Ricerche e Studi 1, Torino 2003, 443-454, già pubblicato in G. Bonamente – F. Fusco, ed., *Costantino il Grande. Dall'antichità all'umanesimo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico, Macerata, 18-20 Dicembre 1990*, II, Macerata 1993, 823-834.

«Costantino vescovo dei non cristiani e vescovo universale», *Diritto & Storia* 2 (2003) [rivista *online*].

«Croci senza crocifisso», in R. Favaro, ed., *L'albero della Croce prima, dopo, nell'esilio e nell'Islam*, Supplemento *Studi sull'Oriente Cristiano* 7.2 (2003) 49-69.

«Giacomo Della Chiesa, arcivescovo di Bologna», *Civiltà Cattolica* 2003 II, n° 3672, 571-579.

«Perché in Sardegna Costantino è santo», in F. Sini – P. Onida, ed., *Poteri religiosi e istituzioni: Il Culto di San Costantino Imperatore tra Oriente e Occidente*, Sistemi giuridici del Mediterraneo. Ricerche e Studi 1, Torino 2003, 325-342.

2004

«Dell'esicasmo», *OCP* 70 (2004) 457-470.

«Gianroberto Scarcia e Alessandro Bausani», in R. Favaro – S. Cristoforetti – M. Compareti, ed., *L'Onagro Maestro. Miscellanea di fuochi accesi per Gianroberto Scarcia in occasione del suo LXX* sadè, Venezia 2004, 55-79.

«Il "linguaggio" del cristianesimo e la vita delle culture», in A. Bixio, ed., *Genealogie ed etiche degli ordini sociali*, Milano 2004, 115-125.

[1] Non sono incluse le recensioni pubblicate in *OCP* 2003-2014. Per le pubblicazioni dal 1958 al maggio 2002, cf. V. Ruggieri – L. Pieralli, ed., *Studi miscellanei per il 75° di Vincenzo Poggi S.J.*, Soveria Mannelli 2003, 14-59.

Con A. Celia, «Bibliographie d'Irénée Hausherr», *OCP* 70 (2004) 17-40.

«Index des Actes du Symposium Hausherr», *OCP* 70 (2004) 217-223.

«Irénée Hausherr à travers des écrits personnels. Trente-six lettres à Michel d'Herbigny (1920-1931)», *OCP* 70 (2004) 127-196.

«Origine e sviluppo della società islamica e della dhimma", in S. Rosso – E. Turco, ed., *Cristianesimo e Islam lungo la storia. Dialogo come progetto – 1*, Quaderni "Ecumenismo e Dialogo" 8, Torino 2004, 55-71.

«The Mulla-Massignon Connection. As glimpsed in some of Paul Ali Mehmet Mulla's inedited Letters to Michel d'Herbigny», *Studi sull'Oriente Cristiano* 8.2 (2004) 167-188.

2005

«Ali Mehmet Mullazade: A Turk in Rome (1924-1959)», in *XIV. Türk tarih kongresi. Ankara: 9-13 Eylül 2002. Kongreye sunulan bildiriler*, III, Ankara 2005, 377-392.

«Christians in the Second Ottoman Era (17th Century)», in H. Badr – *al.*, ed., *Christianity. A History in the Middle East*, Beirut 2005, 655-673.

Panorama storico delle Chiese cristiane in Asia e in Africa, L'Oriente Cristiano 1, in *SetteReligioni* 1 (2005) – a. 15° – 41, Bologna 2005, pp. 133.

2006

«'Alī Mehmet Paul Mulla Zade e il discernimento cristiano dell'islam», in M. Crociata, ed., *Per un discernimento cristiano sull'islam. Storia e teologia*, Collana di teologia 56, Roma 2006, 107-127.

«Medico tedesco, "santo" a Mosca», *Civiltà Cattolica* 2006 I, n° 3738, 572-579.

«L'Oriente Cristiano e i due polmoni», in B. Luiselli, ed., *Saggi di storia della cristianizzazione antica e altomedievale*, Biblioteca di Cultura Romanobarbarica 8, Roma 2006, 345-384.

«Moscou, dans les confessions de Pierre Favre (1542)», *Ignaziana. Rivista di ricerca teologica* 1 (2006) 41-53 [rivista *online*].

2007

«Monoteismo e pace secondo Costantino», *Index. Quaderni camerti di studi romanistici. International Survey of Roman Law* 35 (2007) 57-62.

«Patriarchi ecumenici e peregrinazioni archivistiche di Georg Hofmann S. J. (1885-1956)», in *Le patriarcat œcuménique de Constantinople aux XIVe-XVIe siècles: rupture et continuité. Actes du colloque international, Rome, 5-6-7 décembre 2005*, Dossiers byzantins 7, Paris 2007, 73-90.

«Pierre Favre sogna la Russia e prega per il turco», *Studi sull'Oriente Cristiano* 11.1 (2007) 79-95.

«Préface», in M.S. Zakhary, *De la Trinité à la Trinité. La christologie liturgique d'Ibn Sabbā', auteur copte du XIIIe siècle*, Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae» «Subsidia» 140, Roma 2007, 5-9.

2008

«Benedetto XV, Delpuch e Marini», in L. Mauro, ed., *Benedetto XV. Profeta di pace in un mondo in crisi*, Argelato 2008, 139-165.

«Costantino e la Sardegna», in L. Casula – A.M. Corda – A. Piras, ed., Orientis radiata fulgore. *La Sardegna nel contesto storico e culturale bizantino. Atti del Convegno di Studi, Cagliari 30 novembre – i dicembre 2007*, Studi e Ricerche di Cultura Religiosa N.S. 6, Cagliari 2008, 279-298.

«Da Roma alla Terza Roma. Ricordi», *Civiltà Cattolica* 2008 III, n° 3793, 59-63.

«Islamologia al Pontificio Istituto Orientale. Gli inizi», in D. Bredi – *al.*, ed., *Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*, III, Roma 2008, 977-993.

«L'Autobiografia di Jean-François-Joseph Charon, a cura di Giuseppe Maria Croce», *OCP* 74 (2008) 503-518.

«Le rêve accompli du Père Maximilien Ryllo (1802-1848)», in V. Poggi – *al.*, *L'Université Saint-Joseph et l'Orientalisme*, Cahiers de l'Orient Chrétien 7, Beyrouth 2008, 5-25.

2009

«Lettera di Delpuch a Benedetto XV (10.09.1917)», in E.G. Farrugia, ed., *Da Benedetto XV a Benedetto XVI. Atti del simposio nel novantennio della Congregazione per le Chiese Orientali e del Pontificio Istituto Orientale. Roma, 9 novembre 2007*, OCA 284, Roma 2009, 37-57.

«Origine ed esito della visita apostolica di P. Antoine Delpuch in Transcaucasia (1919)», *Studi sull'Oriente cristiano* 13.2 (2009) 231-268.

2010

«Le déclin de l'Empire ottoman et les Églises orientales», in H. Legrand – G.M. Croce, ed., *L'Œuvre d'Orient. Solidarités anciennes et nouveaux défis*, L'histoire à vif, Paris 2010, 173-187.

2011

«How Charon's Life was Entwined with the Christian East: *Kniga Bytija Moego: Mémoires Autobiographiques*», *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 52 (2011) 89-108.

2012

Paul Ali Mehmet Mulla Zade, islamologo di tre papi – M. Borrmans, *Lettres de Mulla-Zadé à Louis Massignon*, OCA 292, Roma 2012, pp. 1-250 e 251-376.

2014

«Tolleranza prima dell'Islam», *Christianity in Ancient Iran. Papers of the International Conference* Ad ulteriores gentes: *The Christians in the East, 1st to 7th century, Rome, March 2009*, in *Nāme-ye Irān-e Bāstān* 12/1-2 (2014) 91-104.

2015

«La Chiesa di Persia. Testimonianza, martirio ed espansione missionaria della Chiesa siro-orientale», in C. Alzati – L. Vaccaro, ed., *Dal Mediterraneo al Mar della Cina. L'irradiazione della tradizione cristiana di Antiochia nel continente asiatico e nel suo universo religioso*, Storia Religiosa Euro-Mediterranea 2, Città del Vaticano – Gazzada 2015, 113-127.

Gabriele Winkler

Über die armenischen liturgischen Gesänge erläutert anhand der armenischen Begriffe mit ihren georgischen Parallelen

Die liturgiewissenschaftliche Einordnung der armenischen Troparien (*šarakank'*) wirft vor allem wegen der zum Teil dürftigen armenischen Quellenlage noch Fragen auf, die den strukturellen wie inhaltlichen Vergleich mit den georgischen Parallelen unerlässlich macht. Außerdem kommt der Fachausdruck *šarakan* (der einst wohl nur als Sammelbegriff verstanden wurde) bis in das 11. bzw. 12. Jh. überhaupt nicht vor, sondern ist erstmals in einem unpublizierten Kommentar des 11. oder 12. Jh.s bezeugt[1]. In früheren Publikationen wurde der Begriff *„šarakan"* mit dem liturgisch dehnbaren Begriff *„Hymnus"* übersetzt, so z. B. auch in N. Ter-Mikaëlian[2]; heute wissen wir, dass ein *Šarakan* liturgiewissenschaftlich einem *Troparion* entspricht.

Ormanians *Dictionary* und das armenische Original (*Cisakan bararan*) sind aufgrund der Erörterung der liturgischen Praxis sehr informativ, die jedoch an einigen Stellen einer liturgiewissenschaftlichen Ergänzung bedürfen. Schlägt man in M. Ōrmaneans (M. Ormanians) liturgischem Wörterbuch nach, um näheres über den Begriff *šarakan* zu erfahren, so findet man unter „Hymn / **Շարական**" folgende Auskunft: „The true *sharagans* are those that are song along with responsories"[3]. Hier stellt sich naturgemäß zunächst die Frage, welche armenischen Begriffe denn für das „Responsorium" beim Vortrag der Psalmen einst vorgelegen haben und dazu müssen wir etwas ausholen.

---

[1] Cf. M. D. Findikyan, *The Commentary of the Armenian Daily Office by Bishop Step'anos Siwnec'i († 735): Crit. Edition and Translation with Textual and Liturgical Analysis* (OCA 270, Rome 2004), 344.

[2] Cf. N. Ter-Mikaëlian, *Das armenische Hymnarium. Studien zu seiner geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig 1905).

[3] Cf. M. Ormanian, *A Dictionary of the Armenian Church* [Translated by B. Norehad] (New York 1984), 66. Beim armenischen Original von Ōrmanean, Cisakan bararan (von 1957) ist darauf hinzuweisen, dass es 1979 nochmals aufgelegt wurde, dabei jedoch leider ohne die beiden letzten Teile über das Nachtoffizium.

OCP 82 (2016) 285-305

Allgemeines zum Kathedraloffizium und der Vortragsweise der Psalmen

Ein *„Responsorium“* (das aus einem biblischen Vers besteht[4]) ist vor allem im Zusammenhang mit den Psalmen des sog. *„Kathedral-Offiziums“* (d. h. das Offizium der Gemeinden, zu dem der Bischof, der Klerus und die Gläubigen zählen) mit seinen thematisch feststehenden Psalmen für den Abend und den Morgen anzutreffen, im Gegensatz zum *monastischen* Stundengebet in den Klöstern, wo die Psalmen nicht speziell ausgewählt, sondern die meditative Rezitation der fortlaufend angeordneten Psalmen im Mittelpunkt steht. Neben dem Kathedraloffizium des Morgens und Abends ist hier noch die (jährliche wie sonntägliche) Kathedral*vigil* anzuführen, bei der die Auferstehung des Herrn gefeiert wird. Eng verbunden mit den Psalmen und ihrer Vortragsweise sind die (alttestamentlichen) Cantica, die ausgehend von der Ostervigil Jerusalems, z. B. ebenso in die sonntägliche Kathedralvigil aufgenommen wurden.

Auch in der *Vortragsweise der Psalmen* unterscheidet sich das Kathedraloffizium im allgemeinen von der monastischen Überlieferung: *Im Kathedraloffizium werden die Psalmen responsorial und antiphonal gesungen*, wobei man sich bei dem „antiphonalen Psalmvortrag“ zwei Chöre vorzustellen hat, die *den Refrain abwechselnd* singen; abgeschlossen wird dieser antiphonale Palmvortrag durch das „Gloria“ (= „Kleine Doxologie“)[5]. Im monastischen Offizium gibt es folgende Varianten: (1) der *modus alternativus*, in dem *die Psalmverse* alterniert werden [nicht zu verwechseln mit der *antiphonalen* Vortragsweise mit zwei Chören, wo *der Refrain* abwechselnd von einem Chor, dann vom anderen Chor gesungen wird]; (2) der *modus tractus* [wo ein Solist den Psalm vorträgt und die anderen Mönche zuhören]; (3) der *modus directaneus*, bei dem die gesamte Mönchsgemeinschaft die Psalmen rezitiert.

Überblick über die Quellenlage und die relevanten Untersuchungen

Eine erstrangige Signifikanz für die Erfassung der ältesten uns bekannten armenischen und georgischen Begriffe über die im 5. Jh. üblichen Responsorien und die Entstehung und Weiterentwicklung der als Refrain dienenden, poetischen Texte, kommt dem von Athanase (= Charles) Renoux herausgegebenen Armenischen Lektionar der ersten Hälfte des 5. Jh.s zu, sowie dem von M. Tarchnischvili (Tarchnišvili) edierten Georgischen Lektionar, dessen älteste Schicht in die zweite Hälfte des 5. Jh.s hinabreicht

[4] Im Gegensatz zu einem poetischen, nicht-biblischen Refrain (= *Troparion*).

[5] Cf. Mateos, *Le Typicon* II, 283; *idem*, *La célébration*, 16; Leeb, 212. Zu Mateos und Leeb *cf. infra*, Anm. 7-8.

und dabei nach S. Frøyshov zugleich auch die früheste Schicht der im Lektionar angegebenen, georgischen Troparien erkennen lässt[6].

Der vorzüglichen Pionierarbeit von H. Leeb verdanken wir die erste Untersuchung des georgischen liturgischen Vokabulars[7] im Georgischen Lektionar, nachdem H. Leeb in den späten sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts sich mehrmals mit J. Mateos S.J. besprochen hatte, der damals als der bedeutsamste Spezialist des liturgischen byzantinischen und syrischen Quellenmaterials, vor allem zum Stundengebet, galt. Somit folge ich bei den griechischen und syrischen Termini technici den nach wie vor gültigen Erörterungen von J. Mateos und bei den georgischen H. Leeb[8], wobei Leebs Analyse an einigen Stellen aufgrund des damals noch nicht vorgenommenen Liturgievergleichs mit dem armenischen Befund ausgeweitet wurde[9].

Der armenischen Sammlung der Troparien (շարական [*šaraknoc'*])[10], steht auf georgischer Seite die Troparien-Sammlung des *Iadgari* (იადგარი)[11] gegenüber, wobei der *Iadgari* in jüngerer Zeit von georgischer Seite

---

[6] Cf. A. Renoux, *Le codex arménien Jérusalem 121. I. Introduction aux origines de la liturgie hiérosolymitaine. Lumières nouvelles*; II. *Édition comparée du texte et deux autres manuscrits. Introduction, textes, traduction et notes* (PO 35-36, fasc. 1-2, Nr. 163, 168, Turnhout 1969, 1971); M. Tarchnischvili, *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem* [*Ve-VIIIe siècle*] (CSCO 188-189, *script. iber.* 9-10, Löwen 1959). Zur ältesten Schicht des Iadgari, die im Georgischen Lektionar greifbar wird, *cf. infra*, Anm. 11 mit der Angabe zu Frøyshov.

[7] Cf. H. Leeb, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem* [*vom 5. bis 8. Jahrhundert*] (Wiener Beiträge zur Theologie 28, Wien 1970).

[8] Für die griech. Termini cf. J. Mateos, „La psalmodie: ses genres", in: *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine* (OCA 191, Rom 1971), 7-26; *idem*, „Index liturgique" in: *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix n° 40, Xe siècle. Introduction, texte critique, traduction et notes* II (OCA 166, Rom 1963), 279-329; für die syrischen Termini cf. J. Mateos, „Glossaire des termes liturgiques" in: *Lelya-Ṣapra. Les offices chaldéens de la nuit et du matin* (OCA 156, Rom ²1972), 485-502. Für die georgischen Begriffe cf. Leeb, *Die Gesänge*.

[9] Cf. G. Winkler, „Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe im georgischen Lektionar und *Iadgari* sowie im armenischen Ritus", *Studi sull'Oriente Cristiano* 4 (2000), 133-154; *eadem*, „Einige bemerkenswerte christologische Aussagen im georgischen *Iadgari*. Ein Vergleich mit verwandten armenischen Quellen", OC 91 (2007), 134-163; *eadem*, *Die armenische Liturgie des Sahak. Edition des Cod. arm. 17 von Lyon, Übersetzung und Vergleich mit der armenischen Basilius-Anaphora unter besonderer Berücksichtigung der östlichen Quellen zum »Sancta sanctis«* (Anaphorae Orientales III, Anaphorae Armeniacae 3, Rom 2011), 12-25.

[10] Ich benütze die Jerusalemer Ausgabe von 1936.

[11] Cf. krit. Edition von E. Met'reveli – C'. Čankievi – L. Ḫevsuriani, *Ujvelesi Iadgari* (Tiflis 1980). [Bei der Transliteration des Georgischen folge ich dem Armenischen.] Zum *Iadgari* s. nun den Überblick von A. Wade, „The Oldest *Iadgari*: The Jerusalem Tropologion – 4th to 8th centuries, 30 Years after the Publication", in: ΣΥΝΑΞΙΣ ΚΑΘΟΛΙΚΗ: *Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für H. Brakmann zum 70. Geburtstag* (orientalia – patristica – oecumenica 6/1, LIT 2014), 717-750; S. R. Frøyshov, „The Georgian Witness to the Jerusalem Liturgy: New Sources and Studies", in: SOL Acta II (Löwen – Paris 2012), 227-267, hier: 233-240, 246, 259, 263-266; Ch. Renoux, *L'hymnaire de Saint-Sabas* (*Ve-VIIIe siècle*):

und auch von westlichen Wissenschaftlern intensiver untersucht wurde als die Entwicklung des *Šaraknoc'*. Aufgrund der immensen Bedeutung dieser beiden Quellen haben Ch. Renoux und G. Winkler erste liturgievergleichende Untersuchungen zum *Šaraknoc'* und *Iadgari* vorgelegt[12].

Das Georgische Lektionar und die georgische Troparien-Sammlung (*Iadgari*) ergänzen sich naturgemäß: Das Georgische Lektionar bietet neben den Lesungen auch die Angaben zu den Troparien, während der *Iadgari* ausschließlich die Troparien mit den dazugehörigen Rubriken verzeichnet.

Der *Iadgari* beinhaltet jene nicht-biblischen *poetischen Texte* (= Troparien), die als Refrain eingesetzt werden, dabei: (1) zu den Psalmen des Kathedraloffiziums des Abends und Morgens; (2) zu den biblischen Cantica bei der Kathedral*vigil*; (3) schließlich die Troparien bei jenem Teil der Eucharistiefeier *an Hochfesten*, die *liturgische Handlungen*, wie z. B. den Einzug, die (einstige) Händewaschung und das Herbeischaffen der Gaben von Brot und Wein begleiten, etc.[13].

Bei der Eucharistie an Hochfesten hat man sich zu vergegenwärtigen, dass es sich dabei um zwei zeitlich unterschiedliche Eucharistiefeiern handelt: (1) die sich an die Kathedral*vesper* anschließende „Eucharistia" *am Vorabend* des Festes, im Georgischen Lektionar als კანონი ჟამის წირვისაჲ (*Kanoni žamis cirvisay* = „Kanon der Stunde der *Eucharistia*") bezeichnet, (2) die *am Tage* des Festes nach dem Kathedraloffizium des Morgens gefeierte Eucharistie, die im *Iadgari* und im Georgischen Lektionar სამხრად (*samḫrad* = „zum Mittag") genannt wird[14].

Beim *Iadgari* handelt es sich nach allgemeiner Ansicht um eine Quelle, deren Wurzeln ausschließlich in den liturgischen Gebräuchen *Jerusalems* und dessen *griechischem* Sprachgewand des 5. Jh.s zu suchen ist, wobei

---

Le manuscript géorgien H 2123. I. *Du samedi de Lazare à la Pentecôte. Introduction, traduction et notes* (PO 50, fasc. 3, No 224 (Turnhout 2008); *idem*, *Les Hymnes de la Résurrection* I: *Hymnographie liturgique géorgienne. Textes du Sinaï 18. Traduction, introduction et annotation* (Sources Liturgiques 3, Paris 2000).

[12] Cf. Ch. Renoux, „Le *iadgari* géorgien et le *šaraknoc'* arménien", *Revue des études arméniennes* 24 (1993), 89-112; G. Winkler, „Das theologische Formelgut über den Schöpfer, das ὁμοούσιος, die Inkarnation und Menschwerdung in den georgischen Troparien des *Iadgari* im Spiegel der christlich-orientalischen Quellen", OC 84 (2000), 117-177; *eadem*, „Iadgari", 134-163.

[13] Cf. Winkler, „Iadgari", 135-136; *eadem*, *Liturgie des Sahak*, 20-22 (wie Anm. 9).

[14] Vorangegangen waren: (1) M. Tarchnischvilis freie lateinische Übersetzung *„ad liturgiam"*; (2) H. Leeb verstand unter *samḫrad* („zum Mittag") eine „Spätmesse" bzw. „Hauptmesse", was dann von G. Winkler näher analysiert und mit dem armenischen Befund verglichen wurde: cf. Winkler, „Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe", 133-154 (wie Anm. 9); *eadem*, „Nochmals die «Dritte Stunde» und die «Heiligen Mysterien» in syrischen und armenischen Quellen", OC 73 (2007), 207-222; *eadem*, „M. D. Findikyan's New and Comprehensive Study on the Armenian Office", OCP 72 (2006), 383-415; *eadem*, *Liturgie des Sahak*, 12-25; *eadem*, „Iadgari", 137-138 (wie Anm. 9).

dies m. E. wahrscheinlich nicht in dem bislang angenommenen Ausmaß zutreffen dürfte[15].

Nach dem Zeugnis des Armenischen Lektionars der ersten Hälfte des 5. Jh.s ist eine längere Lücke bis Ende des 7. Jh.s zu registrieren, die erst mit Step'anos Siwnec'i (680?-735) und Yovhan Ōjnec'i (650?-728)[16] geschlossen wird. Es ist nicht nur das große Verdienst von M. D. Findikyan, eine bahnbrechende Dissertation über die *Expositio Officiorum* des Step'anos Siwnec'i vorgelegt zu haben[17], sondern er hat darüber hinaus auch noch die genuinen wie dem Yovhan Ōjnec'i lediglich zugeordneten Schriften in seiner groß angelegte Untersuchung miteinbezogen[18]. An einigen Stellen wurde jedoch eine sich näher an der armenischen Grammatik orientierende Übersetzung vorgeschlagen und damit einhergehend eine andere Interpretation des armenischen Texts, auch aufgrund des Vergleichs mit den georgischen Parallelen[19].

Nach dem aufschlußreichen liturgiewissenschaftlichen Befund, der den Schriften des Step'anos Siwnec'i und Yovhan Ōjnec'i aus dem 7.-8. Jh. zu entnehmen ist, stehen wir wiederum vor einer sich über mehrere Jahrhunderte hinziehenden Periode fehlender Quellen und damit des Schweigens über die weitere Evolution der poetischen Gesänge, die nur von einigen wenigen und dabei sehr späten Stellungnahmen des 13. – 14. Jh.s unterbrochen wird (*cf. infra*, Kontext von Anm. 57-62). Als bedeutendster Verfasser von Troparien gilt Nersēs Šnorhali (13. Jh.). Wegen seiner weitreichenden

---

[15] Vor allem in zwei Beiträgen suchte ich dies näher zu bestimmen: G. Winkler, „Das theologische Formelgut über den Schöpfer, das ὁμοούσιος, die Inkarnation und Menschwerdung in den georgischen Troparien", 117-177 (wie Anm. 12); *eadem*, *Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken* (OCA 267, Rom 2002), 203-241 (= Teil II mit der Analyse der armenischen, georgischen, syrischen und byzantinischen Troparien zum Transfer der Gaben). In Frøyshovs Überblick (wie Anm. 11), 235 am Ende von Anm. 40, heißt es lediglich: „But note if a hymn figures in the Ancient Iadgari it does not necessarily mean that it is of Hagiopolite origin; it could be a loan from elsewhere."

[16] Zur Datierung cf. N. Połarean, *Hay grołnere žē dar* (Jerusalem 1971), 98-102, 112-115.

[17] Cf. Findikyan, *The Commentary of the Armenian Daily Office by Bishop* Step'anos Siwnec'i.

[18] Cf. M. D. Findikyan, „The Liturgical Expositions Attributed to Catholicos Yovhannēs Ōjnec'i: Problems and Inconsistency", in: R.F. Taft (Hrg.), *The Armenian Christian Tradition* (OCA 254, Rom 1997), 125-173; *idem*, *The Commentary*, 219-306 (wie Anm. 1). Nach Findikyan zählen zu den authentischen Schriften Ōjnec'is die *Oratio Synodalis* (Atenabanut'iwn) und die *Canones* (Kanonk') der Synode von Dwin um 720. Zur Edition von Yovhan Ōjnec'is *Oratio Synodalis* und der *Canones* cf. M. Awgerean (= J. B. Aucher), Teaṙn Yovhannu Imastasiri Awjnec'woy Matenagrut'iwnk' [*Domini Johannis Philosophi Ozniensis Armeniorum Catholici Opera*] (Venedig 1834), 1-45; zur Edition der *Canones* s. zudem V. Hakobyan, Kanonagirk' Hayoc' I (Erevan 1964), 514-537.

[19] Cf. G. Winkler, „Findikyan's Study", 383-415; *eadem*, „Nochmals die «Dritte Stunde» und die «Heiligen Mysterien»", 207-222 (wie Anm. 14); *eadem*, *Liturgie des Sahak*, 12-25 (wie Anm. 9).

poetischen Tätigkeit spricht man von einem „Tropologion“ (Շարակնոց) vor- und nach seiner Zeit. Nach N. Ter-Mikaělian zählen z. B. die Wiener *Codices 202* und *190*[20] (der sogar noch mit dem Epiphaniefest beginnt) zu den ältesten Zeugen des Tropologion vor der Zeit des Nersēs Šnorhali.

Zur Fragestellung und den divergierenden Meinungen bei der Interpretation der armenischen Quellen

Dabei geht es hauptsächlich um folgendes: (1) wie die Angaben zum Vortrag der Psalmen und Cantica an den Hochfesten im Armenischen Lektionar zu interpretieren sind und (2) ob die Cantica strikt als Bestandteil der Lesungen aufzufassen sind und damit anfänglich nicht gesungen wurden (so Renoux), oder ob diese Cantica von Anfang an gesanglich hervorgehoben wurden (so Winkler). (3) Auch bei der von M. D. Findikyan untersuchten *Expositio Officiorum* des Step'anos Siwnec'i (unter Einbezug des Zeugnisses des Yovhan Ōjnec'i) handelt es sich darum, wie einige Passagen und Begriffe, die zum Teil wiederum mit der Vortragsweise der Psalmen zu tun haben, zu übersetzen und zu interpretieren sind.

Bei diesen letztgenannten Unsicherheiten mit dem armenischen Text ist festzustellen, dass anfänglich ganz allgemein die relevanten strukturellen und begrifflichen georgischen Parallelen (an einigen Stellen auch das syrische Zeugnis) als Vergleich zu den armenischen Quellen nicht mitherangezogen worden waren (so Findikyan), obgleich gerade sie zur Absicherung der Übersetzung und Erörterung der armenischen Begriffe hilfreich sind. So wird in diesem Beitrag, der lediglich den wichtigsten Entwicklungsschüben nachgehen wird, stets auf die georgischen Parallelen aufmerksam gemacht.

I. Die Anfänge:
Die ursprüngliche Bedeutung von կցուրդ (*kc'urd*) mit seiner georgischen Entsprechung des დასდებელი (*dasdebeli*) im Armenischen und Georgischen Lektionar

Sucht man den Anfängen des armenischen Responsoriums, d. h. des կցուրդ (*kc'urd*), nachzugehen, so bieten sich das Zeugnis der *Vigil an Hochfesten* im Armenischen Lektionar der ersten Hälfte des 5. Jh.s an, mit der georgischen Entsprechung des დასდებელი (*dasdebeli*) im Georgischen Lektionar ab der zweiten Hälfte des 5. Jh.s und im *Iadgari* [hier in der Schreibweise: დასადებელი (*dasadebeli*)].

---

[20] Cf. J. Dashian [= Y. Tašean], *Catalog der armenischen Handschriften in der Mechitaristen-Bibliothek zu Wien* I (*Haupt – Catalog der armenischen Handschriften* I/2, Wien 1895), 96, 508, 100, 523; Ter-Mikaělian, *Das armenische Hymnarium*, 32, 35, 45-48 (wie Anm. 2).

Zum Begriff կցուրդ (*kc'urd*) — auch die Schreibweise կցորդ (*kc'ord*) ist z. B. bei Łazar P'arpec'i bezeugt[21] — ist das georgische დასდებე-ლი (*dasdebeli*) in zweierlei Hinsicht als Vergleich heranzuziehen: Beide haben die Bedeutung von „Beifügung", von „etwas Hinzugefügtem" und beide beziehen sich ursprünglich auf den *responsorialen Psalmvortrag*. Schlägt man im armenischen Thesaurus nach, so findet man unter կցորդ / կցուրդ wörtlich: „consors, particeps, socius"[22]. Bei dem georgischen Begriff დასდებელი (*dasdebeli*) hat H. Leeb nachzuweisen versucht, dass *dasdebeli* wörtlich: „das Hinzuzufügende", „die Beifügung" bedeutet[23]. Auf diese Vergleichsmöglichkeit zwischen dem armenischen und georgischen Fachausdruck hatte ich bereits in meiner Analyse der Entwicklung des *kc'urd* in meiner Untersuchung des armenischen Nachtoffiziums hingewiesen: „the կցուրդ is a responsory (later a troparion) ... which is *accompanying* or *joined to* the psalmody ... The idea of *„joining", „adding"* is also present in the Georgian *dasdebeli* ..."[24]. Anfänglich ist ein կցուրդ (*kc'urd*) also ein *Responsorium*, das im Zusammenhang mit den Psalmen (oder Cantica) gesungen wird und dabei aus einem Vers aus dem Psalm (oder Canticum) besteht.

Der Begriff կցուրդ (*kc'urd*), verstanden als Responsorium, wurde im Armenischen Lektionar folgendermaßen eingesetzt, dabei meist im Zusammenhang:

(1) mit einem Psalm vor den Lesungen, so bei den großen Herrenfesten, wie Ostern, Epiphanie, aber auch bei der Karwoche mit dem regelmäßigen Schema:

— Psalm, *dabei wird ein Psalm-Vers als Responsorium angegeben und als* կցուրդ (*kc'urd*) *bezeichnet*
— Lesung: Brief bzw. Apostelgeschichte
  Alleluia
  Psalm
— Evangelium[25];

(2) selten bei den Cantica im Kontext der Lesungen, so z. B. beim *Canticum* der Osternacht schlechthin, nämlich beim Canticum des Moses

---

[21] Cf. NBHL I, 1139-1140; G. Winkler, „The Armenian Night Office II: The Unit of Psalmody, Canticles, and Hymns with Particular Emphasis on the Origins and Early Evolution of Armenia's Hymnography", *Revue des Études Arméniennes* 17 (1983), 471-551, hier: 511.

[22] Cf. NBHL I, 1139-1140; V. Hac'uni, *Patmut'iwn Hayoc' ałōt'amatoyc'in* (Venedig 1965), 175-178.

[23] Cf. Leeb, 50-51, 274 (wie Anm.7).

[24] Cf. Winkler, „The Armenian Night Office II", 508 (wie Anm. 21).

[25] Cf. Renoux, *Le codex arménien* II, 214/215, 216/217, 274/275, 278/279, 292/293, 294/295, 306/307-312/313 (wie Anm. 6).

(Ex 15,1ff). Nach dem Armenischen Lektionar münden bei der Ostervigil einige der 12 alttestamentlichen *Lesungen in ein Canticum ein*, so z. B. die 5. Lesung, die aus dem Meereslied des Moses (Ex 14,24ff) besteht, dabei mitangegeben das *Canticum des Moses* (= Ex 15,1ff), beginnend mit: **Աւրհնեսցուք** ... („Laßt uns preisen [den Herrn] ..." = Vers 1)[26]. Unmittelbar vor diesem 1. Vers des Canticum findet sich im Codex E (= *Erewan 985*) folgende Rubrik: „Als **կցուրդ** ([*kc'urd*] = *Responsorium*) singe[27] den ersten Vers: **Աւրհնեսցուք** ... („Laßt uns preisen [den Herrn] ...")[28].

Zunächst jedoch gilt für das Armenische Lektionar: (1) dass das **կցուրդ** (*kc'urd*) als Responsorium zu verstehen ist und dabei in erster Linie beim Psalmvortrag vor den Lesungen bezeugt ist; (2) zunächst nur beim Canticum des Moses (Ex 15,1ff) nach der Verlesung von Ex 14,24ff. Demnach entspricht das **կցուրդ** zunächst einmal einem προκείμενον, das nach J. Mateos in Konstantinopel *beim Psalmgesang* vor allem im Zusammenhang mit den Lesungen bezeugt ist[29].

Nun wird in der byzantinischen Ostervigil interessanterweise auch das Responsorium *bei der Daniel-Ode* (Dan 3, 57-88), nämlich das εὐλογεῖτε, als *Prokeimenon* bezeichnet[30]! Das heißt, nicht nur beim Psalmvortrag, sondern *auch bei einem Canticum* ist der Begriff des προκείμενον belegt.

---

[26] Cf. Renoux, *Le codex arménien* II, 300/301 (wie Anm. 6). Renoux vertrat dabei die Ansicht, dass die Cantica im Armenischen Lektionar *als Bestandteil der alttestamentlichen Lesungen* angesehen werden müssen, dass also die Cantica einst in Jerusalem *nicht gesungen, sondern* wie die Perikopen auch, *verlesen wurden*. Cf. Ch. Renoux, „A propos de G. Winkler, «The Armenian Night-Office II ...»", *Revue des Études arméniennes* 18 (1984), 593-598. Dass dies wenig wahrscheinlich ist, hatten schon die Stellungnahmen von A. Baumstark und H. Schneider zu den Cantica gezeigt. Cf. G. Winkler, „Nochmals das armenische Nachtoffizium und weitere Anmerkungen zum Myrophorenoffizium", *Revue des Études Arméniennes* 21 (1988-89), 501-519; *eadem*, „Ungelöste Fragen im Zusammenhang mit den liturgischen Gebräuchen in Jerusalem", *Handes Amsorya* 101 (1980), 303-315, hier: 304, 308-309.

[27] Wie in den griech. Quellen auch, bedeutet im liturgischen Kontext *„asa"* nicht *„sage!"*, sondern *„singe!"*. Cf. Winkler, „The Armenian Night Office II", 484 Anm. 67 u. 69 (wie Anm. 21).

[28] Cf. Renoux, *Le codex arménien* II, 300 (wie Anm. 6). Die Tatsache, dass nur der Codex E (= *Erewan 985*) *ein Responsorium* zum Canticum des Moses bezeugt, nicht hingegen die Codices P (*Paris 44*) und J (*Jerusalem 121*) ist weniger ein Beweis dafür, dass die Cantica nicht gesungen wurden (wie Renoux, „A propos", 593-594, 596, annahm), sondern eher ein Beleg für die Entwicklungsgeschichte der Einfügung von Rubriken. Denn liturgische Anweisungen wurden anfänglich mündlich tradiert, erst mit der Zeit dann auch schriftlich festgehalten. So lassen auch die Codices der byzantinischen Euchologien erkennen, dass es erst im 10.-11. Jh. üblich wurde, Rubriken einzufügen. Nicht anders verhält es sich mit den armenischen Zeugen: Codex E (= *Erewan 985*) des 10. Jh.s bezeugt bereits eine Rubrik, im Gegensatz zum Codex P (*Paris 44*), ebenso 10. Jh., dem die Rubrik noch fehlt. Cf. Winkler, „Nochmals das armenische Nachtoffizium", 501-505, 509-512; *eadem*, „Ungelöste Fragen", 304, 308-310 (wie Anm. 26).

[29] Zum προκείμενον cf. Mateos, *Le Typicon* II, 316-317; *idem*, *La célébration*, 7-8 (wie Anm. 8). Zudem kann ein **կցուրդ** mit einem ὑπόψαλμα / ὑπόψαλμον in den syro-palästinensischen Qellen verglichen werden. Zum Terminus ὑπόψαλμα / ὑπόψαλμον cf. Mateos, *La célébration*, 8-10, 12.

[30] Cf. Mateos, *Le Typicon* II, 296 (wie Anm. 8).

Als weiterer Vergleich bei den Angaben *zu den Cantica* kann der Codex S des Georgischen Lektionars herangezogen werden: beim *Canticum des Moses* wird das *Responsorium* dazu als *ibakoy* bezeichnet[31]; später dient *ibakoy* auch als Angabe des als Refrain benutzten, poetischen Texts[32], so wie sich auch der Begriff des **կցուրդ** (*kc'urd*) bereits bei den weiteren Cantica im Armenischen Lektionar nicht mehr ausschließlich auf das Responsorium bezieht, sondern auf den Refrain, der aus einem kurzen *poetischen Text* besteht. Das heißt, *auch das Troparion* wird **կցուրդ** (*kc'urd*) genannt.

Die Ausweitung des Begriffs **կցուրդ** (*kc'urd*) auf die poetische Strophe, d. h. auf das Troparion bei der Daniel-Ode im Armenischen Lektionar

Nach dem Codex E des Armenischen Lektionars bezeugt *das Canticum des Moses wie die Psalmen* ein Responsorium, **կցուրդ** genannt, das aus dem 1. Vers des Canticums besteht[33]. Nun mündet die 12. Lesung im Armenischen Lektionar in die Daniel-Ode (Dan 3) ein, die sich eigentlich aus zwei Cantica zusammensetzt: dem des Azarias (Dan 3, 26-45)[34] und dem der 3 Jünglinge im Feuerofen (Dan 3, 52-90)[35].

Inmitten des Canticums des Azarias wurde bei Vers 35a[36] in den Codices E (*Erewan 985*) sowie P (*Paris 44*) und J (*Jerusalem 121*) des Armenischen Lektionars ein *nicht-biblischer, poetischer Text* interpoliert[37], der im Codex E *am Rand*[38] (ebenso wie das Responsorium beim Canticum des Moses) als **կցուրդ** (*kc'urd*) bezeichnet wird[39]. Das heißt, bei der Weiterentwicklung des liturgischen Gesangs wurde *auch der nicht-biblische Refrain*, nämlich das *Troparion*, als **կցուրդ** (*kc'urd*) bezeichnet, genauso wie das *Responsorium* zum Canticum des Moses.

---

[31] Cf. Tarchnischvili, *Le Grand Lectionnaire*, 139 § 726 (= *textus*), 111 § 726 (= *versio*) [wie Anm. 6]; Leeb, 221-222 (wie Anm. 7).

[32] Cf. Leeb, 275-276 (wie Anm. 7).

[33] Cf. Winkler, „Nochmals das armenische Nachtoffizium", 501-505, 509-512; *eadem*, „Ungelöste Fragen", 309-310 (wie Anm. 26).

[34] Cf. Renoux, *Le codex arménien* II, 304-307 (wie Anm. 6); Winkler, „Nochmals das armenische Nachtoffizium", 512; *eadem*, „Ungelöste Fragen", 309 (wie Anm. 26).

[35] Cf. Renoux, *Le codex arménien* II, 306/307 (wie Anm. 6); Winkler, „Nochmals das armenische Nachtoffizium", 513; *eadem*, „Ungelöste Fragen", 309 (wie Anm. 26).

[36] Zum Poblem der Verszählung von Dan 3 cf. Winkler, „Nochmals das armenische Nachtoffizium", 505-509, 512 (wie Anm. 26).

[37] Dabei ist der Text nicht in allen 3 Codices (E, J, P) identisch: die Codices E+J stimmen überein, wovon P abweicht; cf. Renoux, *Le codex arménien* II, 306/307 (wie Anm. 6); Winkler, „Nochmals das armenische Nachtoffizium", 512 (wie Anm. 26).

[38] Cf. Renoux, *Le codex arménien* II, 306 Anm. 88 (wie Anm. 6).

[39] Cf. Renoux, *Le codex arménien* II, 305 Anm. 22 ; Winkler, „Nochmals das armenische Nachtoffizium", 512 (wie Anm. 26); *eadem*, „The Armenian Night-Office II", 512-513 (wie Anm. 21).

Damit steht das կցուրդ (*kc'urd*) im Armenischen Lektionar für das Responsorium *und* für die poetische Strophe, ein Sachverhalt, den wir mit dem *dasdebeli* ebenso im Georgischen Lektionar vorfinden[40]. (S. dazu den nächsten Abschnitt.)

Bei dem Canticum der 3 Jünglinge im Feuerofen (Dan 3, 52-90) des Armenischen Lektionar haben die 3 Codices (E, P, J) zu Beginn ebenso einen kurzen poetischen Text interpoliert: Die Lesung (von Dan 3) endet mit Vers 51 und das Canticum beginnt mit Vers 52: „Gepriesen (Աւրհնեալ) bist Du Herr, Gott unserer Väter ...". Vor Vers 52 wurde eine poetische Strophe interpoliert, wobei der Text von E + J übereinstimmt, während P eine andere Textgestalt bietet[41]. Obwohl zu dieser Strophe keine weiteren Angaben gemacht werden, kann davon ausgegangen werden, dass dieser poetische Text genauso wie beim Canticum des Azarias *als Refrain* dient. Uns interessiert an dieser Stelle nur noch der am Rand von Codex E vermerkte Begriff des փոխ (*p'ox*)[42].

Der Terminus փոխ (*p'ox*) mit der georgischen Parallele წარქცევით (*cark'c'evit*) als Hinweis auf den antiphonalen Vortrag der Psalmen bzw. der Cantica bei der Vigil an Hochfesten im Armenischen und Georgischen Lektionar

Vor dem Canticum der 3 Jünglinge im Feuerofen der Ostervigil, steht wie gesagt, wiederum nur im Codex E am Rand die Rubrik: փոխ (*p'ox*)[43]. Nun ist փոխ (*p'ox*) wie der griechische Begriff ἀντίφωνον[44] ein Terminus technicus für einen *alternierenden* Vortrag, dem im Codex S (= *Sinai 37*)[45] des Georgischen Lektionar *beim Psalmvortrag* vor den Lesungen während der Weihnachtsvigil[46] das წარქცევით (*cark'c'evit*)[47] gegenübersteht.

---

[40] Cf. Leeb, 275-276 (wie Anm. 7).

[41] Cf. Renoux, *Le codex arménien* II, 306/307 (wie Anm. 6); Winkler, „Nochmals das armenische Nachtoffizium", 513 (wie Anm. 26); *eadem*, „The Armenian Night-Office II", 514 (wie Anm. 21).

[42] Cf. Renoux, *Le codex arménien* II, 306 Anm. 103 (wie Anm. 6); Winkler, „Nochmals das armenische Nachtoffizium", 514 (wie Anm. 26).

[43] Cf. Renoux, *Le codex arménien* II, 306 Anm. 103 (wie Anm. 6).

[44] Cf. Mateos, *Le Typicon* II, 283-285 (wie Anm. 8).

[45] Zum Codex S (*Sinai 37*) cf. Tarchnischvili, *Le Grand Lectionnaire*, VII-VIII (wie Anm. 6).

[46] Die Weihnachtsvigil hat die drei zentralen alttestamentliche Lesungen von der Ostervigil übernommen: Gen 1,1 – 3,20, ferner das Meereslied des Moses mit dem Canticum des Moses (Ex 14,24-15,22) und Daniel 3, 1-97 mit den beiden Cantica des Azarias und der 3 Jünglinge im Feuerofen. Cf. Tarchnischvili, *Le Grand Lectionnaire*, 10 §13, 11 §15, 12 §23 (wie Anm. 6); Leeb, 212 (wie Anm. 7).

[47] Zur Begriffserläuterung des *cark'c'evit* cf. Leeb, 211 (wie Anm. 7). Bei der Transliteration des Georgischen folge ich dem Armenischen.

Der Klarheit halber sei beim Befund im Georgischen Lektionar folgendes vorausgeschickt: Im Gegensatz zum Armenischen Lektionar werden im Georgischen Lektionar für den Psalmvortrag im Zusammenhang mit den Lesungen zwei Begriffe zusammen eingesetzt: ფსალმუნი (*p'salmuni*) und დასდებელი (*dasdebeli*)[48]:

(a) Bei der Vesper und bei der Eucharistiefeier verweisen *p'salmuni* + *dasdebeli* vor den Lesungen auf ein προκείμενον + στίχος des *responsorialen* Psalmvortrags, wobei das *dasdebeli* (στίχος) aus einem Psalmvers besteht[49].

(b) Bei Hochfesten jedoch, wie z. B. bei der Weihnachtsvigil, steht *p'salmuni* vor den Lesungen für den Psalm, und das *dasdebeli* dient als Hinweis auf eine *poetische Strophe*, die als *Refrain* des *antiphonalen* Psalmvortrags dient.

Ursprünglich war das დასდებელი (*dasdebeli*) also der Vers (στίχος) eines responsorial vorgetragenen Psalms, dann bei der Vigil an Hochfesten *auch die poetische* Strophe, die als Refrain eingesetzt wurde[50], ähnlich wie im Armenischen Lektionar, dabei ebenso im Zusammenhang mit der Vigil an Hochfesten, das կցուրդ (*kc'urd*) ursprünglich als Begriff für das *Responsorium* verwendet wurde (so beim Canticum des Moses) *und* für den aus einem *poetischen Text* bestehenden *Refrain* (so beim Canticum des Azarias).

Uns interessieren darüber hinaus die weiter feststellbaren armenischen und georgischen Begriffe, nämlich das armenische փոխ (*p'ox*) und das georgische წარქცევით (*cark'c'evit* bzw. *cak'c'evit*[51]), die bei der Vigil an Hochfesten bezeugt sind und dabei auf eine *antiphonale* Vortragsweise der *Psalmen bzw. Cantica* verweisen. Im Codex E des Armenischen Lektionars findet sich *beim Canticum* der 3 Jünglinge im Feuerofen der Ostervigil am Rande die Rubrik փոխ (*p'ox*), die als Hinweis auf einen *alternierenden* Vortrag zu verstehen ist und mit der ebenso am Rande des Codex S des Georgischen Lektionars angegebenen Rubrik წარქცევით (*cark'c'evit*) *beim Psalmgesang* der Weihnachtsvigil vor den Lesungen verglichen werden kann.

Genauer gesagt: Im Georgischen Lektionar findet sich beim Psalmvortrag, d. h. beim დასდებელი (*dasdebeli*) [hier: *poetische Strophe*] *und* ფსალმუნი (*p'salmuni*) [hier: *Psalm*][52] *vor den Lesungen aus dem Alten Testament*

---

48 Cf. Leeb, 50-81, 62-63, 190-191, 208, 226, 229, 274-276 (wie Anm. 7).

49 Cf. Leeb, 51, 53-55 (wie Anm. 7).

50 *Ibid.*, 208, 274, 275-276.

51 Cf. Tarchnischvili, *Le Grand Lectionnaire*, 2-5 (= *textus*), 10-12 (= *versio*), §§13-21; *Appendix* I, §5a: *cak'c'evit* (wie Anm. 6). Zum Kommentar des georgischen Vokabulars cf. Leeb, 210-212 (wie Anm. 7).

52 Cf. Leeb, 208: „Mit dem Wort „p'salmuni" ist in diesem Zusammenhang der Gattungsbegriff „Psalm" gemeint und nicht wie im Psalmengesang vor den Lesungen der Vesper und Eucharistiefeier ein Psalmvers, näherhin der Kehrvers in der responsorialen Psalmodie".

(§§13-21) jeweils am Rand die Rubrik: *cark'c'evit* (im Codex S: *cak'c'evit*)[53]. Nun ist mit dem georgischen წარქცევით (*cark'c'evit*) [– nicht frei mit „*recitative*" oder „*recitando*" zu übersetzen![54] –] ein *antiphonaler* Psalmvortrag gemeint, wie H. Leeb nachgewiesen hat, indem er hinter *cark'c'evit* das Verb *k'c'evay* mit der Bedeutung von „wenden" vermutete[55]. Insgesamt geht aus dem georgischen Befund hervor: (1) dass alle Psalmen (*p'salmuni*) vor den alttestamentlichen Lesungen in Gänze und dabei *antiphonal* (წარქცევით [*cark'c'evit*]) vorgetragen wurden; (2) dass dabei eine *poetische* Strophe, d. h. das დასდებელი (*dasdebeli*) als Refrain diente.

Zusammenfassung der georgischen und armenischen Begriffe:

(1) Beim *Georgischen Lektionar* die Bezeichnungen für die Art und Weise des *Psalm-Vortrags* vor den alttestamentlichen Lesungen an Hochfesten, wie z. B. bei der Weihnachtsvigil (im Codex S):
— დასდებელი (*dasdebeli*) für die *poetische Strophe*, die als *Refrain* dient
— წარქცევით (*cark'c'evit*) für den *antiphonalen* Psalm-Vortrag

(2) Beim *Armenischen Lektionar* die Bezeichnungen für den *Vortrag der 3 Cantica* im Kontext der alttestamentlichen Lesungen in der Ostervigil (im Codex E):
(a) **կցուրդ** (***kc'urd***) für das *Responsorium* des Canticum des Moses (Ex 15, 1ff)
— beim Canticum des Azarias jedoch:
alle 3 Codices (E, J, P) bezeugen einen ***poetischen Text***, der als ***Refrain*** dient,
Codex E: *kc'urd* wird nun auch als Begriff für diesen *poetischen Text* verwendet;
— beim Canticum der 3 Jünglinge im Feuerofen:
poetischer Text, der als *Refrain* dient (ohne nähere Begriffsangabe wie *kc'urd*)
(b) ***փոխ*** (*p'ox*) für den *antiphonalen* Vortrag des Canticum der 3 Jünglinge.

Und damit zeigt sich, dass mit der Entwicklung des aus einer poetischen Strophe bestehenden Refrains, die an Hochfesten beginnt, dem Fest größere Feierlichkeit zu verleihen, um dabei zugleich auch den christologischen Inhalt des Festes näher zu umreissen, der armenische Begriff *kc'urd* nicht mehr nur für das (aus einem Bibel-Vers bestehenden) Responsorium verwendet wird, sondern nun ebenso für den kurzen poetischen Text, der als Refrain beim Vortrag der alttestamentl. Cantica eingesetzt wird.

---

[53] Cf. Tarchnischvili, *Le Grand Lectionnaire*, 2-5 (= *textus*), 10-12 (= *versio*), §§13-21; *Appendix* I, §§5a-18: *cak'c'evit*. Tarchnischvili bietet den Textverlauf des Codex S gesondert im *Appendix* I, 113-144 (= *textus*), 91-116 (= *versio*), wo es bei der Einleitung zu Weihnachten in §5a heißt, dass *alle* Psalmen (*p'salmuni*) *cak'c'evit*, *das heißt*: „*antiphonal*", zu singen seien.

[54] So Tarchnischvili, *Le Grand Lectionnaire*, 10-12 (= *versio*), §§13-21; sowie im *Appendix* I, 91-94 (= *versio*), §§5a-18 (wie Anm. 6).

[55] Cf. Leeb, 210-212 (wie Anm. 7).

Ähnlich verhält es sich mit dem georgischen Begriff des *dasdebeli* beim Vortrag der Psalmen: Der Begriff des ფსალმუნი (*p'salmuni*) mit dem დასდებელი (*dasdebeli*) vor den Lesungen (in der Eucharistie) kennzeichnen ein προκείμενον mit dem στίχος beim *responsorialen* Psalmvortrag, um dann bei der Entfaltung der liturgischen Gesänge an Hochfesten auch als Bezeichnung für *die poetische Strophe* eingesetzt zu werden, die beim *antiphonalen* Vortrag der Psalmen als Refrain gesungen wird. Der *antiphonale* Charakter des Vortrags der Psalmen wird im Georgischen Lektionar mit dem Begriff des წარჴცევით (*cark'c'evit*) markiert, vergleichbar damit ist der armenische Begriff des **փոխ** (*p'ox*), der im Armenischen Lektionar für den *antiphonalen* Vortrag der Cantica steht[56].

Soweit der armenische und georgische Befund beim Vortrag der Psalmen und der Cantica im Kontext der alttestamentlichen Lesungen im fünften Jahrhundert.

*

Da dieser Beitrag sich nur mit den wesentlichen Zügen der Entwicklung der armenischen Responsorien und Troparien befaßt, wird hier weder auf die Evolution eigenständiger, von Lesungen unabhängigen Troparien eingegangen, wie z. B. zu Ehren der Muttergottes, die ebenfalls als *kc'urd* bezeichnet werden[57], noch werden die Überlieferungsstränge der allmählichen *Sammlung* der Troparien dargestellt[58], sondern lediglich einige Hinweise auf die Entstehung dieser Sammlungen erwähnt, so z. B. bei Kirakos Ganjakec'i (13. Jh.), der in seiner „Geschichte Armeniens" vom Einsatz des Katholikos Nersēs III Šinoł (641-661)[59] über die Notwendigkeit der Vereinheitlichung der *Troparien-Gesänge* (**երգ շարականաց**) berichtet, da sie bereits zur Zeit des Katholikos Nersēs III., also in der ersten Hälfte des 7. Jh.s, so überhand genommen hätten, dass eine Provinz nicht Be-

[56] Nun mag eingewendet werden, dass es sich beim Armenischen Lektionar um die responsorial bzw. antiphonal vorgetragenen *Cantica* bei den alttestamentlichen Lesungen an den großen Hochfesten wie der Ostervigil, handelt, während es beim Georgischen Lektionar die *Psalmen* vor den alttestamentlichen Lesungen sind, die bei der Weihnachtsvigil diese Entwicklung hin zum antiphonalen Vortrag bezeugen. Dahinter einen maßgeblichen Unterschied zu sehen, dazu besteht jedoch kein wirklicher Anlaß, weil Lesung und Canticum bzw. Lesung und Psalmen eine Einheit bilden. Der inhärente Zusammenhang zwischen Psalm – Lesung – Canticum ist *im Inhalt* der Lesungen bzw. der Cantica und Psalmen zu suchen: sie dienen dazu, *die Thematik des Festes*, dabei auch den christologisch ausgerichteten Charakter der Festvigil, näher zu bestimmen. Die Einheit gründet also in der spezifischen Thematik des jeweiligen Festes. Cf. Winkler, „Iadgari", 136-137 (wie Anm. 9).

[57] Cf. Findikyan, *The Commentary*, 525-531 (wie Anm. 1).

[58] Cf. Winkler, „The Armenian Night Office II", 517-539 (wie Anm. 21).

[59] Cf. M. Ōrmanean, *Azgapatum I* (Konstantinopel 1913), col. 707-746; sowie Index, 24-25 (armen. Pag.), engl. im Appendix von M. Ormanian, *The Church of Armenia* (London 1955), 198; französ. Ausgabe (von 1954), 174.

scheid über die Gebräuche der anderen wußte[60]. Außerdem teilt Kirakos Ganjakec'i uns über Step'anos Siwnec'i (ca 680-735) mit, dass Step'anos „geistliche Lieder (**երգք հոգեւորք**) mit angenehmen Melodien, Troparien (**շարականք**), Hymnen (**կցուրդք**) und Gesänge (**երգք**)" geschaffen habe[61]. Auch Step'anos Ōrbelean (14. Jh.) berichtet in seiner „Geschichte des Landes Siwnik'" über die Zusammenstellung der Troparien durch Step'anos Siwnec'i[62]. Die eigentliche Signifikanz dieser späten Zeugen liegt darin, dass sie sich einig sind: zwischen dem 7. und 8. Jh. sind viele Troparien entstanden, die insbesondere mit Step'anos Siwnec'i in Verbindung gebracht wurden.

*

Von größerer Bedeutung ist die Tatsache, dass neben den Troparien im Kontext der Psalmen und Cantica auch die zentralen *liturgischen Handlungen* mit Troparien, so z. B. bei den Einzügen wie sie im 7.-8. Jh. bezeugt sind, ausgeschmückt wurden. Auch hier sind wiederum die nicht zu übersehenden Parallelen zwischen dem armenischen Befund und dem Georgischen Lektionar sowie dem Iadgari zu registrieren.

II. Das Zeugnis des 7.-8. Jh.s: Die Begleitung liturgischer Handlungen mit Troparien bei der sog. „Dritten Stunde" (= Wortgottesdienst) und *čašažam* („Mittags-Stunde") zur Zeit des Step'anos Siwnec'i (ca 680-735)

Als erstes fällt auf, dass der „Wortgottesdienst" zur Zeit des Step'anos Siwnec'i und des Yovhan Ōjnec'i, als Teil des Offiziums verstanden und dabei als „Dritte Stunde" bezeichnet wird[63], die nach Step'anos Siwnec'i in **ճաշաժամ** (*čašažam* [„Mittags-Stunde"]) *einmündet*, was von ihm als der Beginn des „Heiligen Mysteriums" (**սուրբ խորհուրդ**), d. h. der Eucharistie angesehen wird[64]. Bei dieser „Dritten Stunde" mit *čašažam* („Mittags-

[60] Cf. M. Abełean, *Hayoc' hin grakanut'ean patmut'iwn* I (Beirut 1955), 504; zum armenischen Text mit engl. Übersetzung cf. Winkler, „The Armenian Night Office II", 522-523 (wie Anm. 21).

[61] Cf. Abełean, 513; liturgiewissenschaftliche Untersuchung von Winkler, „The Armenian Night Office II", 536 (wie Anm. 21).

[62] Cf. Abełean, 513; Winkler, „The Armenian Night Office II", 536-537 (wie Anm. 21).

[63] Cf. Findikyan, *The Commentary*, 437-469 (s. zudem, 304-305) [wie Anm. 1]; Winkler, „Über die Bedeutung einiger liturgischen Begriffe im Georgischen Lektionar und Iadgari", 142-146 (wie Anm. 9); *eadem*, „Nochmals die «Dritte Stunde» und die «Heiligen Mysterien»", 216-218; *eadem*, „Findikyan's Study", 391-392 (wie Anm. 14); *eadem*, *Liturgie des Sahak*, 12-25 (wie Anm. 9).

[64] Zusammenfassung der Untersuchungen in Winkler, *Liturgie des Sahak*, 12-25 (wie Anm. 9).

Stunde") werden zwei Einzüge mystagogisch ausgelegt: der erste mit dem empor gehobenen Evangelium und der weitere beim Herbeibringen der Gaben von Brot und Wein, auf die im mystagogisch angelegten Kommentar des Step'anos Siwnec'i zum Offizium angespielt wird.

Dies bedarf der näheren Erörterung: einmal wegen der liturgischen Struktur, die hinter den mystagogischen Auslegungen Siwnec'is steht, zum anderen wegen des genaueren Inhalts, weil weder über die einzelnen Bausteine, noch über einige der bezeugten Begriffe sofort wirkliche Klarheit bestand[65]. Dies gilt insbesondere für die von Step'anos Siwnec'i bezeugte „Dritte Stunde" mit **ճաշածամ** (*čašažam* [„Mittags-Stunde"]), wobei diese armenische **ճաշածամ** („Mittags-Stunde") präzise mit der georgischen, am Tag des Festes gefeierten Eucharistie entspricht, die im Iadgari und im Georgischen Lektionar სამხრად (*samḫrad* [„zum Mittag"]) genannt wird[66]. Die strukturelle wie inhaltliche Verwandtschaft zwischen der armenischen *čašažam* („Mittags-Stunde") und dem georgischen *samḫrad* („zum Mittag") tritt in dem nachfolgenden Überblick klar zutage, der von mir in zwei Teile gegliedert wird:

Teil I umfasst den Einzug mit den Lesungen mit den zu diskutierenden Begriffen ***հակառակութիւն*** (*hakaṙakut'iwn*) und ***մեսեդի*** (*mesedi*);

Teil II verweist auf das jeweilige armenische und georgische Troparion, das beim Transfer der Gaben von Brot und Wein gesungen wird.

Step'anos Siwnec'i:[67]	**Georgisches Lektionar + Iadgari:[68]**
„Dritte Stunde" mit	
ճաշածամ	**სამხრად**
[čašažam („Mittags-Stunde")]:	**[samḫrad (= „zum Mittag")]:**

[65] Cf. Winkler, „Findikyan's Study", 383-415; *eadem*, „Nochmals die «Dritte Stunde» und die «Heiligen Mysterien»", 207-222 (wie Anm. 14); *eadem*, „Iadgari", 137-139; *eadem*, „Über die Bedeutung einiger liturgischen Begriffe im Georgischen Lektionar und Iadgari", 133-154; *eadem*, *Liturgie des Sahak*, 12-25 (wie Anm. 9).

[66] Zum georgischen Begriff von *samḫrad* („zum Mittag" / „zur Mittagszeit") und dem Vergleich mit dem armenischen *čašažam* („Mittags-Stunde") cf. Winkler, „Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe", 140-141, 150-152; *eadem*, „Nochmals die «Dritte Stunde» und die «Heiligen Mysterien»", 217-222; *eadem*, „Findikyan's Study", 396-402 (wie Anm. 14); *eadem*, *Liturgie des Sahak*, 12-25; *eadem*, „Iadgari", 137-138 (wie Anm. 9).

[67] Cf. Findikyan, *The Commentary*, 98/141, 100-101/144, cf. 185/211 (wie Anm. 1); Winkler, „Über die Bedeutung einiger liturgischen Begriffe im Georgischen Lektionar und Iadgari", 142-146 (wie Anm. 9); *eadem*, „Findikyan's Study", 390-392; *eadem*, „Nochmals die «Dritte Stunde» und die «Heiligen Mysterien»", 217-218 (wie Anm. 14).

[68] Als Beispiel nehme ich „Nativitas" in Tarchnischvili, Nr. 26-31 (wie Anm. 6); zum *Iadgari* cf. Metreveli, *Iadgari*, 11-22 (wie Anm. 11).

Teil I: Der Einzug und die Lesungen

Einzug: Ps 92 (antiphonaler Vortrag cf. ***Հակառակութիւն*** [*hakaŕakut'iwn*])	Einzug: ***oḫit'ay***[69] **[= Troparion zum Einzug]**
Einzug mit dem Evangelium	
Trishagion[70]	—[71]
Ps 64[72]	*p'salmuni* : Ps 2,7 + *dasdebeli:* Ps 2,8[73]
Lesungen:	**Lesungen**:
AT	Prov 8, 22-31 + Dan 2, 24-35
մեսեդի (***mesedi***) = προκείμενον	—
Apostel	Hebr 1, 1-12
Alleluja	Alleluja: Ps 109,1
Evangelium	Evangelium: Mt 2, 1-23[74]
Credo	—[75]

Teil II: Der Einzug mit den Gaben von Brot und Wein
Troparion zum Transfer der Gaben:[76]

սրբասացութիւն (*srbasac'ut'iwn*)	**სიწმიდისაჲ** (*sicmidisay*)

Kommentar zu **Teil I:**

(1) Beim Einzug mit Psalm 92:
die Bedeutung von *Հակառակութիւն* (*hakaŕakut'iwn*) als *Antiphon*

[69] Das *oḫit'ay* ist das gängige georgische *Troparion zum Einzug*; cf. Leeb, 38-44, 275 (wie Anm. 7); zum Georgischen Lektionar cf. Tarchnischvili, *Le Grand Lectionnaire*, 13 (= *versio*) § 26 (wie Anm. 6): „Omnium creaturarum"; zum gesamten Text des *oḫit'ay* cf. Metreveli, *Iadgari*, 21 (wie Anm. 11).

[70] wörtl.: *srbasac'ut'eambk'n erek'kin* [Pl.].

[71] Da das Georgische Lektionar nur die Angaben der Lesungen und Initien der Gesänge an den *Festtagen* bietet, nicht jedoch die invariablen Bestandteile des *samḫrad*, wissen wir nicht mit Bestimmtheit, ob auch das Trishagion vorgelegen hat. Cf. Leeb, 40 (wie Anm. 7).

[72] Der Ps 64 ist ebenso *vor den Lesungen* im Armenischen Lektionar bei der Ostervigil *zum Einzug des Bischofs* belegt: Vers 2 von Ps 64 dient dabei als *Responsorium*, *kc'urd* genannt; cf. Renoux, *Le codex arménien* II, 306/307-308/309; ebenso im Georgischen Lektionar (cf. Tarchnischvili, *Le Grand Lectionnaire*, 113 [= versio] § 737): Ps 64 ist auch bei der georgischen Ostervigil *zum Einzug* bezeugt, hier begleitet vom *oḫit'ay* (= Troparion zum Einzug) vor der Angabe von Ps 64,2, der als *p'salmuni* mit Vers 3 als *dasdebeli* (stichos) angeführt wird, gefolgt von den neutestamentl. Lesungen.

[73] Cf. Georgisches Lektionar Nr. 26 (wie Anm. 6); Leeb, 62-63 (wie Anm. 7).

[74] Nach dem Evangelium folgt das Troparion ḥelt'banisay, das einst die Händewaschung begleitete; cf. Leeb, 99-102 (wie Anm. 7).

[75] Dazu finden sich keine Angaben im Georgischen Lektionar, was auch in einem Lektionar nicht zu erwarten ist.

[76] Cf. Winkler, *Das Sanctus*, 203-241 (= der II. Teil der Untersuchung mit der Analyse der armenischen, georgischen, syrischen und byzantinischen Troparien zum Transfer der Gaben) [wie Anm. 15]; *eadem*, „Nochmals die «Dritte Stunde» und die «Heiligen Mysterien»", 209-211 (wie Anm. 14); *eadem*, *Liturgie des Sahak*, 12-25 (wie Anm. 9); *eadem*, „Findikyan's Study", 396-402 (wie Anm. 14); *eadem*, „Iadgari", 140 (wie Anm. 9).

Im Zusammenhang mit Ps 92 heißt es in Siwnec'is Kommentar (VII,5):[77]

... indem wir deshalb im Einklang mit den Engelscharen Vers für Vers die schöne *Antiphon* (Հակառակութիւն = „alternierende Antwort") singen, wobei wir [sie im Einklang] mit den Himmlischen rufen.

Zum Vergleich mit Հակառակութիւն (*hakaṙakut'iwn*) kann der Begriff des ἀνταποκρινόμενον (mit dem Verb ἀνταποκρίνω [„antworten"]) herangezogen werden: nach Mateos ist ἀνταποκρινόμενον ein Terminus technicus für den *antiphonalen Refrain*[78].

Noch weitaus bedeutsamer und aussagekräftiger ist jedoch die georgische Parallele im *samḫrad* („zum Mittag") des Georgischen Lektionar und *Iadgari*, die dem armenischen Ճաշաժամ (*čašažam* [„Mittags-Stunde"]) entspicht, wobei der armenische Einzugs-Psalm 92: Հակառակութիւն (*hakaṙakut'iwn*) zu singen ist, d. h. mit einer „alternierenden Antwort", also mit einer *Antiphon*, was präzise dem georgischen Einzugs-Troparion *oḫit'ay* gegenübersteht, das nach dem Georgischen Lektionar und *Iadgari* stets beim Einzug als Troparion dient[79].

(2) Zwischen den Lesungen: Մեսեդի (*mesedi*) als *Prokeimenon*

Der Terminus technicus Մեսեդի (*mesedi*), vergleichbar mit dem μεσῴδιον[80], wird an dieser Stelle als Prokeimenon *zwischen* den Lesungen aus dem Alten und Neuen Testament eingesetzt, während das georgische Prokeimenon (cf. *p'salmuni* : Ps 2,7 + *dasdebeli:* Ps 2,8) im Georgischen Lektionar den Lesungen *vorangestellt* ist[81].

Kommentar zu **Teil II**:

Das armenische und georgische *Troparion* beim Transfer der Gaben von Brot und Wein

Im Überblick oben über die armenische „Dritte Stunde" mit Ճաշաժամ (*čašažam* [„Mittags-Stunde"]) und die georgische Parallele dazu in სამხ-

---

[77] Cf. Findikyan, *The Commentary*, 100-101/144 (wie Anm. 1); Winkler, „Findikyan's Study", 390-392 (wie Anm. 14); *eadem*, „Über die Bedeutung einiger liturgischen Begriffe im Georgischen Lektionar und Iadgari", 142-146 (wie Anm. 9); *eadem*, „Nochmals die «Dritte Stunde» und die «Heiligen Mysterien»", 217-218 (wie Anm. 14).

[78] Cf. Mateos, *La célébration*, 14: „ἀνταποκρινόμενον, c'est-à-dire «ce qu'on répond alternativement» ..."; *idem*, *Le Typicon* II, 283: „ἀνταποκρινόμενον (répons alternatif) ..." (wie Anm. 8).

[79] Cf. Leeb, 38-44, 275 (wie Anm. 7); zum Georgischen Lektionar cf. Tarchnischvili, *Le Grand Lectionnaire*, 13 (= *versio*) § 26 (wie Anm. 6): „Omnium creaturarum"; zum gesamten Text des *oḫit'ay* cf. Metreveli, *Iadgari*, 21 (wie Anm. 11).

[80] Zum *mesedi* / μεσῴδιον cf. St. Parenti, „Mesedi – Μεσῴδιον", in: H. J. Feulner, E. Velkovska, R. F. Taft SJ, *Crossroad of Cultures: Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler* (OCA 260, Rom 2000), 543-555.

[81] Cf. Leeb, 62-63 (wie Anm. 7).

რად (*samhrad* [„zum Mittag"]) im Georgischen Lektionar und dem *Iadgari* findet sich bei **Teil II** die Angabe eines armenischen bzw. georgischen Troparions, das den Transfer der Gaben von Brot und Wein gesanglich begleitet.

Hier kann kein Zweifel vorliegen, dass sich hier wiederum präzise, strukturell wie inhaltlich, das armenische Troparion **սրբասացութիւն** (*srbasac'ut'iwn*) in Step'anos Siwnec'is Kommentar und das georgischen სიწმიდისაჲ (*sicmidisay*) im Georgischen Lektionar und *Iadgari* gegenüberstehen, begleiten sie doch jeweils das Herbeischaffen der Gaben von Brot und Wein. Oftmals wird dabei die Tatsache übersehen, dass die Bezeichnung des armenischen wie georgischen Troparions seine Wurzel im „heilig" von Is 6,3 hat: Der Terminus technicus *„sicmidisay"* für das georgische Troparion und „srbasac'ut'iwn" für das armenische sind aus dem „heilig" von Is 6,3 hervorgegangen, ähnlich wie das beim *"Tris-hagion"* der Fall ist, das nach Step'anos Siwnec'i im Zusammenhang mit dem Eingang erwähnt wird (*cf. supra*, Übersicht: **Teil I**). Somit ist es auch nicht verwunderlich, wenn Step'anos Siwnec'i das „Tris-hagion" *und* das Troparion beim Transfer der Gaben als „srbasac'ut'iwn" bezeichnet[82].

Auf den **Teil I**, d. h. dem armenischen Wortgottesdienst, der als „Dritte Stunde" bezeichnet wird, bestehend aus:

— dem Einzug unter Ps 92, der antiphonal vorgetragen wird
— und den Lesungen,

folgt **Teil II**, der mit dem Troparion (*srbasac'ut'iwn*) zum Einzug mit den Gaben anfängt und dabei übergeht in „das heilige Geheimnis" (**սուրբ խորհուրդ**), wobei das armenische Troparion (*srbasac'ut'iwn*) nicht nur dem georgischen *sicmidisay* entspricht, sondern darüber hinaus auch noch dem syrischen Troparion *'ōnītā d-rāzē* („Refrain der Mysterien") in der ost-syrischen *Expositio Officiorum* eines Anonymus.

Auch die zunächst einmal singulär erscheinende armenische Bezeichnung „Dritte Stunde", zusammen mit der Angabe über „das heilige Geheimnis" (**սուրբ խորհուրդ**) in Step'anos Siwnec'is *Expositio Officiorum* des 8. Jh.s zeigt überraschenderweise eine bemerkenswerte Parallele mit der ost-syrischen *Expositio Officiorum* eines Anonymus des 9. Jh.s und zudem mit syrischen Liturgie-Kommentaren, in denen die Eucharistie mit dem Plural *„Mysterien"* / *„Heilige Mysterien"* bezeichnet wird[83].

---

[82] Cf. Winkler, „Nochmals die «Dritte Stunde» und die «Heiligen Mysterien»", 209-211 (wie Anm. 14); *eadem*, *Liturgie des Sahak*, 12-25 (wie Anm. 9); *eadem*, „Findikyan's Study", 396-402 (wie Anm. 14); *eadem*, „Iadgari", 140 (wie Anm. 9).

[83] Cf. Winkler, „Nochmals die «Dritte Stunde» und die «Heiligen Mysterien»", 207-222 (wie Anm. 14).

Abschließend sollen die in diesem Beitrag diskutierten armenischen Begriffen, ihre georgischen (und syrischen) wie griechischen Entsprechungen in einem Überblick zusammengestellt und dabei auch die benutzten Untersuchungen angegeben werden:

կցուրդ (*kc'urd*) cf. Text zu Anm. 21-40, 50, 56	= Responsorium (biblischer Vers) προκείμενον (Konstantinopel)[84] ὑπόψαλμα / ὑπόψαλμον (Syro-Palästina)[85] syr (maronit.): *mazmuro*[86] georg: *p'salmuni* / *dasdebeli*[87] (*ibakoy*[88])
շարական (*šarakan*) cf. Text zu Anm. 1-3, 10-11, 57-62	= Troparion [bzw. *Sammlung* der Troparien] (poetischer, nicht-biblischer Refrain)[89] τροπάριον (Konstantinopel)[90] ὑπακοή bzw. στίχος (beide Palästina)[91] syr: *qanona*[92], *'onita*[93], *'enyana*[94]
հակառակութիւն (*hakaṙakut'iwn*) cf. Text zu Anm. 67-69, 77-79	= antiphonale Antwort d. h. poetischer Refrain georg: *oḫit'ay*[95]

[84] Zum προκείμενον cf. Mateos, *La célébration*, 7-13; *idem*, *Le Typicon* II, 316-317 (wie Anm. 8).

[85] Zu ὑπόψαλμα cf. Mateos, *La célébration*, 8-9, 12 (wie Anm. 8).

[86] Zum maronit. Terminus *mazmuro* cf. Mateos, *La célébration*, 9 (wie Anm. 8).

[87] Cf. Leeb, 50-81, 208, 226, 228, 274-276 (wie Anm. 7). Mit *p'salmuni* war ursprünglich ein Psalm gemeint, dann der Ps mit dem προκείμενον; cf. Leeb, 275. Ursprünglich war das *dasdebeli* ein Vers von einem Psalm, dann bei der Vigil auch der *poetische Refrain*; cf. Leeb, 53-81, 208, 273, 274, 275-276; Winkler, „The Armenian Night Office II", 509 (Vergleich zwischen arm. und syr. wie georg. Begriffen) [wie Anm. 21].

[88] Mit *ibakoy* wurde ursprünglich z. B. das Responsorium beim Canticum des Moses im Georgischen Lektionar bezeichnet, dann auch der poetische Refrain; cf. Leeb, 157-161, 221, 275-276 (wie Anm. 7).

[89] Zum τροπάριον cf. Mateos, *Le Typicon* II, 323-325; *idem*, *La célébration*, 13-26 (wie Anm. 8).

[90] Zum üblichen Begriff von τροπάριον in Konstantinopel cf. Mateos, *La célébration*, 20; *idem*, *Le Typicon* II, 325-326 (wie Anm. 8).

[91] Zum ὑπακοή / στίχος cf. Mateos, *La célébration*, 20-21, 24; *idem*, *Le Typicon* II, 325-326 (wie Anm. 8); Winkler, „The Armenian Night Office II", 507-508, 516 (wie Anm. 21).

[92] Zum Begriff *qanona* cf. Mateos, *Lelya-Ṣapra*, 495; *idem*, *La célébration*, 24 (wie Anm. 8).

[93] Zum (ost-syr.) Begriff *'onita* cf. Mateos, *Lelya-Ṣapra*, 76, 492-493; *idem*, *Le Typicon* II, 323 (troparion) [wie Anm. 8]; Winkler, „Nochmals die «Dritte Stunde» und die «Heiligen Mysterien»", 219-222 (wie Anm. 14); eadem, „The Armenian Night Office II", 508 (wie Anm. 21).

[94] Zum (west-syr.) Begriff *'enyana* cf. Mateos, *La célébration*, 20, 243 (wie Anm. 8); Winkler, „The Armenian Night Office II", 508 (wie Anm. 21).

[95] Das *oḫit'ay* ist das gängige georgische *Troparion zum Einzug*; cf. Leeb, 38-44, 275 (wie Anm. 7).

	ἀνταποκρινόμενον[96] (cf. syr: *hepakta*[97])
մեսեդի (*mesedi*) cf. Text zu Anm. 80-81	= μεσῴδιον (προκείμενον)[98]
փոխ (*p'ox*) cf. Text zu Anm. 42-56	= ἀντίφωνον[99] georg: *cark'c'evit* / *cak'c'evit*[100]
սրբասացութիւն (*srbasac'ut'iwn*) cf. Text zu Anm. 76, 82-83	georg: *sicmidisay*[101]

Weitl-Str. 66
App. 4121
D-80935 München

Gabriele Winkler

Summary

In most previous investigations concerning the evolution of the Armenian liturgical chants and the pertinent terminology the Georgian parallels were not included in the research although they often assist in clarifying the Armenian evidence. This investigation deals with

---

[96] Zum ἀνταποκρινόμενον cf. Mateos, *Le Typicon* II, 283; *idem*, *La célébration*, 14 (wie Anm. 8); zum armenischen Begriff cf. Winkler, „Findikan's Study", 390, 399; *eadem*, „Nochmals die «Dritte Stunde» und die «Heiligen Mysterien»", 217 (wie Anm. 14); *eadem*, „Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe", 144 Anm. 37 (wie Anm. 9).

[97] Zum ost-syr. Begriff *hepakta* cf. Mateos, *Lelya-Ṣapra*, 488; *idem*, *La célébration*, 15 (wie Anm. 8).

[98] Zum *mesedi* / μεσῴδιον cf. Parenti, 543-555 (wie Anm. 80).

[99] Zum armenischen Begriff *p'ox* cf. NBHL, 945; als Hinweis auf einen antiphonalen Wechselgesang, so schon F. E. Brightman, 570; Winkler, „The Armenian Night Office II", 514-517, 523-524 (wie Anm. 21); zum Terminus ἀντίφωνον cf. Mateos, *Le Typicon* II, 283-285 (wie Anm. 8).

[100] So die Angabe im Codex S des Georgischen Lektionars, (hier nicht bei der Ostervigil) sondern bei der Weihnachtsvigil, §§ 13-21; cf. Tarchnischvili, *Le Grand Lectionnaire*, 2-12, §§ 13-21: cark'c'evit (wie Anm. 6); zur vorzüglichen Erörterung des georgischen Vokabulars cf. Leeb, 210-212 (wie Anm. 7).

[101] Cf. Winkler, *Das Sanctus*, 203-241(= II. Teil: Analyse der armenischen, georgischen, syrischen und byzantinischen Troparien zum Transfer der Gaben) [wie Anm. 15]; *eadem*, „Nochmals die «Dritte Stunde» und die «Heiligen Mysterien»", 209-211 (wie Anm. 14); *eadem*, *Liturgie des Sahak*, 12-25 (wie Anm. 9); *eadem*, „Findikyan's Study", 396-402 (wie Anm. 14); *eadem*, „Iadgari", 140 (wie Anm. 9).

the 5th cent. vocabulary connected with the execution of the Psalmody and the OT-Cantica of the Cathedral Office, including the Cathedral Vigil in the Armenian Lectionary, the Georgian collection of troparia, the Iadgari, and the Georgian Lectionary, demonstrating the close parallels of the Armenian and Georgian liturgical terms. Later on chants began to accompany also liturgical actions during the liturgy as, for example, the transfer of bread and wine, witnessed in the 7th to 8th Armenian evidence in Step'anos Siwnec'i and its Georgian parallels: both do not only show close structural affinity with each other, but concerning the respective terminology as well: the Armenian **ճաշաժամ** (*čašažam* /„Midday-Hour") corresponds exactly to the Georgian eucharist celebrated on the day of high feasts, referred to as **სამჰრად** (*samḫrad* / „at Midday") in the Iadgari and the Georgian Lectionary. The Armenian entry-psalm associated with the term **Հակառակութիւն** (*hakaṙakut'iwn*) can be compared to the Georgian *oḫit'ay*, and the troparion which accompanies the transfer of bread and wine, the Armenian **սրբասացութիւն** (*srbasac'ut'iwn*) and the Georgian **სიწმიდისაჲ** (*sicmidisay*), have both their roots in Is 6:3. In order to follow the presentation of the evidence, the Armenian, Georgian, Greek, and Syriac parallels were listed at the end with the respective research.

Henryk Pietras, S.J.

"La guerra di Costantinopoli". La posizione politico dottrinale dei vescovi alessandrini dopo il Concilio di Calcedonia

Premesse

La nostra difficoltà nel comprendere la crisi monofisita consta — secondo la mia opinione — nell'incapacità di considerare tale oggetto di studio contemporaneamente da diversi punti di vista. È un'incapacità dovuta all'educazione che si è imposta nella Chiesa da vari secoli, secondo la quale la divisione tra i cosiddetti eretici e ortodossi era sempre chiara e ovvia. Nei manuali di teologia, anche nelle monografie, si parla di monofisiti e di duofisiti, designando i primi come eretici, e i secondi come ortodossi, si analizzano le lettere sinodali, vescovili o imperiali dal punto di vista puramente teologico e ci si meraviglia dell'impossibilità di trovare una coerenza nel pensiero e nell'attitudine dei protagonisti della controversia. Così si è venuto a creare anche un altro termine, cioè "monofisismo moderato", che vorrebbe descrivere l'atteggiamento di chi non voleva accettare né il concilio del 451 né il *Tomo a Flaviano* di Leone Magno, ma nell'esposizione delle proprie credenze a proposito di Gesù Cristo si manifestava ortodosso. Nei manuali di storia, particolarmente di quella politica, si parla invece della lotta di potere, degli affari tra gli imperatori orientali e i re occidentali, tra i vescovi costantinopolitani e quelli romani, senza riuscire a capire il legame che unisce nella vita la *prassi* e la *doxa*.

Alla base della mia ricerca sta la constatazione della necessità di valutare la crisi post Calcedonese insieme alla lotta per l'indipendenza da Costantinopoli, condotta dai vescovi asiatici e alessandrini. Non è questa una novità assoluta nella storiografia, in quanto viene notata già da altri studiosi, e per questo nel corso della mia narrazione farò riferimento ai loro studi. Certo, non vorrei dare l'impressione di sottovalutare le questioni teologiche, come se esse fossero insignificanti. Il mio intento è di presentare, quale valore poteva aver avuto l'avversione nei confronti del canone 28 del concilio di Calcedonia, che dava alla sede costantinopolitana il potere di giurisdizione sulle diocesi di Asia, Tracia e Ponto, sullo sfondo della controversia teologica. Ho l'impressione che la polemica teologica sia stata usata come pretesto nella lotta tra le sedi vescovili, più tardi patriarcali,

OCP 82 (2016) 307-351

gelose dei loro privilegi, messi in discussione dall'esistenza della capitale costantinopolitana stessa.

Oltre alle diocesi nominate nel canone menzionato c'era da considerare ancora la sede di Alessandria, che con il nuovo centro di potere a Costantinopoli andava perdendo il suo ruolo di guida di tutte le chiese d'Oriente. La sua gente insieme ai vescovi era stata orgogliosa di vedere il nome della propria città sempre nominato subito dopo Roma. Si ricordava e si coltivava la memoria del grande Atanasio, che al suo tempo fece tremare i suoi oppositori e seppe imporsi anche agli imperatori, affrontando coraggiosamente e orgogliosamente le espulsioni, e uscendone alla fine vincitore. Dopo il concilio di Calcedonia ancor di più contava la memoria di Cirillo, il primo e indiscutibile protagonista del concilio di Efeso del 431 e domatore di Nestorio l'eretico.

Da questo punto di vista vorrei esaminare anche l'atteggiamento dei vescovi di Roma nei confronti d'Alessandria. A volte si ha l'impressione che le risposte romane ai problemi orientali mirassero in una direzione sbagliata; una situazione analoga a quella dei tempi di sant'Atanasio, il quale riuscì a convincere gli Occidentali che tutti i suoi nemici erano ariani, anche se protestavano. Basta ricordare in proposito i vescovi riuniti al concilio di Antiochia nel 341, i quali iniziarono la loro professione di fede (*prima formula*) con le parole: "Noi non seguiamo Ario..."[1].

Vorrei che il punto di partenza di quest'articolo fosse una frase di Giovanni Damasceno, che — in libera traduzione — dice: "Gli Egiziani — scismatici o monofisiti — hanno preso come pretesto le decisioni di Calcedonia per separarsi dalla Chiesa ortodossa, pur essendo ortodossi"[2].

I problemi che sto per analizzare riguardano tutte le chiese d'Oriente, però desidero soffermarmi particolarmente sulla chiesa alessandrina, perché essa, con l'apparizione di Costantinopoli, con il canone 3 dell'anno 381, dove si garantiva alla nuova capitale il primo posto nella Chiesa in Oriente, e soprattutto con il canone 28 di Calcedonia, aveva perso, in prestigio e autovalutazione, più delle altre sedi. Ciò nonostante il canone 6 del concilio

[1] Antiochia (341), *Prima formula fidei*; cf. Atanasio, *De synodis* 22, 3. I testi sinodali sono citati secondo la forma seguente: Luogo (data), il nome del documento o il canone, lasciando al lettore la libertà di consultare una edizione a scelta. Riporto però le correlative dell'edizione in "Synodi et Collectiones Legum" (SCL), testi originali con la traduzione polacca, Kraków: Wydawnictwo WAM 2006 sgg. (tutti i sinodi della Chiesa fino al a. 553). In questo caso è SCL 1, 128.

[2] Giovanni Damasceno, *De haeresibus* 83, PG 94, 741; *Die Schriften des Johannes von Damaskos* IV, ed. B. Kottler, Walter de Gruyter, 1981, 49. Cf. C. Capizzi, *L'imperatore Anastasio I (491-518). Studio sulla sua vita, la sua opera e la sua personalità*, OCA 184, Roma: PIO 1969, 108, n. 79.

niceno del 325 stabilisse che le sedi principali nella Chiesa erano Roma, Alessandria ed Antiochia.

Proterio, a. 451-457

Dopo il concilio di Calcedonia, fino a quando regnò Marciano, nessun osò criticare le sue decisioni. Ad Alessandria, dopo la deposizione e l'esilio di Dioscoro, fu nominato al suo posto Proterio e questo provocò molti dissensi. Costui fu eletto dal sinodo della chiesa alessandrina; sinodo non tanto nel senso di un'assemblea dei vescovi, ma piuttosto di un collegio elettorale, composto dai vescovi e dai notabili della città[3]. Secondo Evagrio, quest'assemblea fu poco rappresentativa, e perciò il popolo si oppose alla sua scelta e attaccò gli elettori. La sommossa fu certamente di massa, perché il cosiddetto "popolo" riuscì non soltanto a mettere in fuga i militari addetti a mantenere l'ordine ma anche a bruciarli vivi in quello che rimaneva del tempio di Serapide[4]. Stando alle notizie, l'imperatore, venuto a sapere dell'accaduto, inviò due mila soldati, che sarebbero arrivati ad Alessandria in soli sei giorni di viaggio con venti favorevoli, a demolire, picchiare e stuprare. Zaccaria scrive che Proterio avrebbe per questo pagato i Romani, cioè probabilmente certi ufficiali dell'esercito imperiale, e che molti oppositori sarebbero caduti presso l'altare o nel battistero[5]. Evagrio ci fornisce il particolare che i militari arrivarono in sei giorni, ma non dice né da dove, né quanto tempo ci volle per informare Marciano di tali avvenimenti sanguinosi. Possiamo supporre che passarono delle settimane, se non dei mesi dall'elezione di Proterio, quindi il legame tra il crimine e la punizione ormai sarebbe dovuto svanire. Nel frattempo, però, ci dovevano essere stati dei disordini continui, perché, dice subito Evagrio, gli abitanti rimasero senza la fornitura dei viveri, fu vietato l'uso delle terme e l'organizzazione degli spettacoli. L'intervento militare fu pesante e crudele, i disordini quindi continuarono e addirittura divennero ancora più feroci. Solo quando gli Alessandrini riuscirono a riavere i propri privilegi dal comandante Floro, la situazione si placò come se la gente si fosse rassegnata alla situazione. Anche in questo episodio vediamo come la teologia avesse avuto poco, se

---

[3] Evagrius, HE II, 5; l'edizione usata per i libri I-III è di J. Bidez – L. Parmentier: SCh 542, trad. A.-J. Festugière, B. Grillet, G. Sabbah, note di L. Angliviel de la Beaumelle e G. Sabbah, Paris: Cerf 2011. Traduzione citata di F. Carcione, Roma: Città Nuova 1998. Cf. Ph. Blaudeau, *L'élection d'archevêques diphysites au trône alexandrin (451-482): une désignation artificielle et contrainte?* In: J. Leemans ed., *Episcopal elections in Late antiquity,* Berlin – New York: De Gruyter 2011, 94-95.

[4] F. Carcione nella traduzione italiana scrive solo dell'incendio del Serapeo, e della fuga dei militari.

[5] Ps.-Zaccaria, HE III, 2.

non niente, a che fare con ciò che accadeva. Il popolo alessandrino, sicuramente con qualcuno alla guida, si era lasciato provocare. Neanche Evagrio, che esprime ovunque le sue simpatie calcedonesi, in questo caso riesce a vedere una causa teologica dei disordini.

Nel *Nuovo Dizionario Patristico*, leggiamo che Proterio fu diofisita, e come tale "dovette subire la violenza della reazione miafisita al concilio [...] considerato un traditore della tradizione teologica della chiesa alessandrina"[6]. Non mi sembra che questo sia vero e che esaurisca la questione, anche se a Roma si credeva proprio così[7]. Dalle fonti veniamo piuttosto a sapere che si trattava di un vescovo prepotente, che si mantenne sulla cattedra soltanto grazie all'appoggio della forza militare[8]. Non so da dove potrebbe venire l'indicazione che fosse diofisita, perché costui era un presbitero di Alessandria, quindi una persona nota a tutti, e per di più uomo di fiducia di Dioscoro; ma il fatto stesso, che si fece eleggere al posto di Dioscoro, sembrò a molti un tradimento, a prescindere dalle credenze. Secondo Ps.-Zaccaria, inizialmente, durante il concilio, Proterio avrebbe appoggiato Dioscoro, ma in seguito diventò come Giuda il traditore, "con l'obiettivo di strappare la sede per se stesso"[9]. Avrebbe anche maltrattato gli oppositori, perseguitandoli e costringendoli ad accettare la sua persona e il *Tomo* di Leone[10]. Infatti, senza accettare il *Tomo*, non avrebbe potuto contare sull'appoggio imperiale, senza il quale non poteva reggere a lungo.

In opposizione a lui, certi monaci scrissero il nome di Dioscoro nei libri sacri, continuando a considerarlo fedele sacerdote di Dio. I monaci, infatti, erano tra i più dispiaciuti perché con il concilio avevano perso di più. Si erano schierati dalla parte di Dioscoro in difesa di Eutiche, ritenendolo ortodosso e fedele alla dottrina di Cirillo[11], a suo tempo si erano mobilitati per aiutare il vescovo alessandrino a condurre il concilio efesino del 449[12], e a Calcedonia furono sconfitti. Accusati di prepotenza[13] erano stati privati di

[6] K. den Biesen, "Proterio Alessandrino", NDPACh 4378.

[7] Cf. Leo I, epist. 129; S. Klug, *Alexandria und Rom. Die Geschichte der Beziehungen zweier Kirchen in der Antike* [JAC.E Kleine Reihe 11], Münster: Aschendorff Verlag, 2014, 470-471

[8] Tranne le fonti, cf. P. Norton, *Episcopal elections 250-600. Hierarchy and popular will in late antiquity*, Oxford: University Press 2007,60. 96.

[9] Ps.-Zaccaria, HE III, 2. Mi servo di: *The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene*, Translated into English by F. J. Hamilton, D.D. and E. W. Brooks, M.A., London: Methuen & Co. 1899.

[10] Ps.-Zaccaria, HE III, 10.

[11] Osserviamo tuttavia che nonostante lo slogan sull'una natura, Cirillo sapeva mantenersi nei limiti dell'ortodossia, a differenza dei suoi successori meno perspicaci; cf. H. van Loon, *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*, Leiden – Boston: Brill, 2009.

[12] Nestorius, *Le livre d'Héraclide* II, 2, trad. francese di F. Nau, Paris: Letouzey et Ané, 1910, [482].

[13] Evagrius, HE, II, 18.

molti privilegi, perché i canoni conciliari li obbligavano alla sottomissione ai vescovi (can. 4 e 8), vietavano una qualsiasi agitazione contro i vescovi e altri chierici (can. 18) e imponevano che fossero cacciati da Costantinopoli tutti i monaci che venivano per provocare sommosse (can. 23), come nel caso di Giovanni Crisostomo, Nestorio e Flaviano. Tra i monaci, quindi, incontreremo personaggi tra i più ostili alle decisioni del concilio, che ritenevano Dioscoro il vero vescovo e Proterio un usurpatore, ma d'altra parte vedremo altri monaci, ugualmente intransigenti in senso opposto.

In quei tempi erano attivi ad Alessandria un presbitero di nome Timoteo, detto Eluro, (che significherebbe gatto o donnola), probabilmente a causa della sua magrezza[14], e Pietro, diacono soprannominato Mongo. Timoteo doveva avere un'autorità notevole a causa del suo passato ascetico e perché ordinato presbitero dallo stesso Cirillo[15]. Per questo egli poteva costituire una vera concorrenza a Proterio, più giovane, ordinato presbitero da Dioscoro (è una supposizione, ma secondo il costume e la legge, un candidato poteva essere ordinato presbitero soltanto dal vescovo della sua Chiesa. Da nessun dato risulta che poteva essere stato ordinato ancora da Cirillo, quindi rimane solo la possibilità di Dioscoro). Tuttavia, collocandosi in aperta opposizione a Proterio, Timoteo e Pietro presto furono condannati ed esiliati dal vescovo[16].

Evagrio non precisa quale fu la posizione "privata" di Proterio riguardo al *Tomo* di Leone, ma visto l'appoggio dell'imperatore, e la fama di ortodosso che aveva a Roma, la notizia di Zaccaria sulle persecuzioni di chi non voleva accettare quel documento, può essere vera. Possiamo considerarlo un prezzo pagato per diventare vescovo? Per la gente d'Alessandria non contavano però tanto le scelte teologiche, quanto la memoria di Dioscoro, rimosso dal concilio sotto la guida dell'imperatore e il fatto stesso dell'appoggio imperiale a Proterio, per di più un appoggio a mano armata. C'era anche un problema giuridico: chi considerava Dioscoro vescovo legittimo, illegalmente esiliato, non poteva ammettere che egli vivente se ne ordinasse un altro. Dal loro punto di vista con l'ordinazione di Proterio ad Alessandria vi erano due vescovi nello stesso tempo, il che era contro le prescrizioni sinodali.

La protezione di Marciano venne meno, naturalmente, con la sua morte avvenuta nel gennaio del 457. Timoteo tornò subito ad Alessandria e ap-

---

14 Ps.-Zaccaria, HE IV, 1.

15 Ps.-Zaccaria, HE IV, 1.

16 Cf. *Gesta de nomine Acacii*, in: *Coll. Avell.* 99, 13, CSEL 35/1, 445; cf. Gelasius papa, *Tractatus I*, A. Thiel, *Epistolae romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a s. Hilario usque ad Pelagium II*, Brunsburg, 1868, 514. 520. 522 (= Thiel). Cf. Klug, *Alexandria und Rom. Die Geschichte der Beziehungen zweier Kirchen in der Antike*, 463.

profittando del dissenso popolare nei riguardi di Proterio si fece consacrare vescovo nel mese di marzo dello stesso anno[17]. Per qualche giorno vi furono di nuovo due vescovi in città, il che equivaleva allo stato di scisma agli occhi dei sostenitori di Proterio, ma non per coloro che erano rimasti fedeli alla memoria di Dioscoro, morto nel 454, per i quali Timoteo era l'unico successore legale.

Timoteo Eluro (457-460) (I volta)

La consacrazione di Timoteo è presentata come inizio della chiesa monofisita in Egitto. Sembra però che abbia ragione Gonzálo Fernandez quando scrive che piuttosto quello sarebbe stato un atto ulteriore della ribellione alessandrina contro la prepotenza di Costantinopoli[18].

La sua elezione, nonostante le simpatie dei monofisiti di tutti i colori, era irregolare in vari punti. Evagrio rileva con orrore, che essa avvenne "mentre era ancora in carica e gestiva legittimamente i sacri uffici Proterio"[19]. Abbiamo già accennato che questo dipendeva dal punto di vista. Lo storico continua, però, che per di più vi furono soltanto due consacratori, Eusebio di Pelusio e Pietro d'Iberia, il che significa che l'ordinazione era contraria al canone quarto stabilito a Nicea, secondo cui i consacratori dovevano essere almeno tre. Ps.-Zaccaria, che simpatizza con Timoteo, parla di Pietro e altri due vescovi egiziani, ma non riporta i loro nomi[20], il che fa sospettare un falso commesso con buona intenzione. Evagrio cita anche una lettera di certi vescovi egiziani all'imperatore Leone, in cui scrivono a riguardo dei consacratori di Timoteo che non soltanto erano solo due, ma che erano anche stati condannati ed esiliati[21]. In futuro la considerazione di quella consacrazione come illegittima, perché avvenuta prima della morte del predecessore Proterio, sarebbe diventata una pietra d'inciampo per Timoteo nelle relazioni con Roma, a pari con la sua presunta responsabilità nella morte di Proterio.

Infatti, la situazione si aggravò ancor di più circa due settimane più tardi, il 28 marzo, Giovedì Santo, quando Proterio fu assassinato[22]. Le relazioni pertinenti a quegli eventi sono diverse, secondo le simpatie dei cronisti, e non hanno niente a che vedere con la controversia teologica. Notiamo

---

[17] Cf. V. Grumel, *La Chronologie*, Bibliothèque Byzantine, Paris 1958: Presses Universitaires de France 1958, 443.

[18] G. Fernández, *La consacración de Timoteo Eluro come patriarca d'Alejandria y el pretendido nacimiento de la iglesia monofisita egipcia*, Erytheia 7 (1986), 50.

[19] Evagrius, HE II, 8.

[20] Ps.-Zaccaria, HE, IV, 1.

[21] Evagrius, HE, II, 8; cf. Alexandria (458), SCL 6, 198.

[22] Victor Tonnenensis, *Chronica*, MGH AA 11, 186.

tuttavia che la fonte principale rimane la relazione dei vescovi e dei chierici filo calcedonesi fuggiti a Costantinopoli dall'Egitto e una lettera del vescovo costantinopolitano Anatolio[23].

Interpretando gli eventi tra la consacrazione di Timoteo e la morte di Proterio, lo storico Zaccaria scrive dell'intervento del capo militare Dionigi, il quale non voleva che sotto la sua giurisdizione ci fossero due vescovi, contrariamente alla legge. Dionigi fece arrestare e allontanare Timoteo dalla città, ma quando si rese conto dell'appoggio comune del quale godeva Timoteo, gli permise di tornare in carica. Allora, per la Pasqua imminente molti bambini (!) si presentarono per essere battezzati da lui, mentre soltanto cinque (che precisione!) volevano essere battezzati da Proterio. Zaccaria lo dice per mostrare come grande fosse la simpatia del popolo per Timoteo. Secondo Evagrio invece, Dionigi era assente e sarebbe ritornato in città soltanto dopo l'uccisione di Pretorio, della quale Timoteo era responsabile a pieno titolo; riporta tuttavia una versione secondo la quale Proterio sarebbe stato ucciso da uno dei soldati. Teodoro il Lettore aggiunge una notizia pittoresca su Timoteo che per assicurarsi il sostegno dei monaci, di notte andava sotto le loro celle e li chiamava per nome. Quando uno di loro rispondeva, gli si presentava come un angelo e lo invitava a rompere la comunione con Proterio e ad accettare Timoteo[24]. Theophanes ripete le notizie di Evagrio, aggiungendo che quell'anno in Alessandria comparirono una giraffa, un bufalo e altre bestie feroci, ed era chiaro che ciò non poteva promettere niente di buono[25].

A questo punto sembra necessario ricordarsi del ruolo di Timoteo svolto accanto a Dioscoro.

Timoteo era fiero di essere accanto a Dioscoro a Efeso nel 449, insieme al suo fratello, presbitero Anatolio[26]. Secondo le sue parole, Dioscoro difendeva la vera fede e perciò a Efeso vinse l'ortodossia contro la dottrina delle due nature sostenuta da Flaviano e Leone. Purtroppo Marciano convocò un altro concilio a Calcedonia al quale parteciparono molti vescovi presenti anche a Efeso due anni prima. Timoteo disse sentenziosamente: o quelli hanno agito bene a Efeso, quando hanno anatematizzato l'insegnamento empio, e agirono male a Calcedonia, come infatti era, oppure hanno agito bene a Calcedonia, come dicono, e in tale maniera è evidente che violarono

---

[23] Cf. A. Grillmeier, Gesù il Cristo II/1, 286/289; II/4, 39.

[24] Teodoro il Lettore, HE I, 8; PG 86/1, 169.

[25] Theophanes, *Chronica* AM 5950; *The Cronicle of Theophanes Confessor*, ed. C. Mango, R. Scott, Oxford: Clarendon Press 1997, 170.

[26] Timoteo Eluro, *Storia*, *Extraits*, XI, edizione e traduzione francese F. Nau, PO 63 (13.2) 206; cf. *History of the Patriarchs of the coptic Church of Alexandria*, PO 4 (1.4) 445.

le parole di Efeso. Così, in ogni caso cadono sotto il proprio anatema, o quello di Efeso, o quello di Calcedonia[27].

Con queste premesse Timoteo non poteva distinguere tra il nestorianesimo e il diofisismo di Calcedonia. Nella professione di fede preparata da lui per essere recitata in tutto l'Egitto, si parla della doppia consustanzialità di Cristo, con Dio e con gli uomini, ma anche si precisa che bisogna credere in conformità ai due concili di Efeso in un Figlio di Dio che prese la carne reale nell'incarnazione reale, e così divenne vero uomo, senza aggiungere un'altra persona alla Trinità[28]. Più tardi le stesse espressioni si troveranno nell'*Enotico* di Zenone, anche se senza gli anatemi finali contro Nestorio, Eutiche e Leone[29]. La condanna di Leone e Nestorio dovette essere presa con letizia ad Alessandria, peggio doveva essere con la condanna di Eutiche, nonostante l'appoggio esplicito di Efeso II. Quello, però, doveva verificarsi soltanto più tardi; adesso, con l'opposizione di tanti nei confronti di Proterio, Timoteo ebbe il sostegno popolare.

L'imperatore Leone, incoronato il 7 febbraio 457[30], si rendeva conto della situazione complessa in Alessandria, e del largo appoggio di Timoteo in tutti gli strati della popolazione. Secondo Zaccaria, il vescovo si mostrò attivo nelle opere di carità e per quanto riguardava i bisogni della città. Perciò diversi presbiteri, anche se fedeli alla memoria di Proterio, volevano associarsi a lui e addirittura recarsi a Roma per chiedere a Leone delle correzioni nel suo *Tomo*, per renderlo più accettabile ai monofisiti[31]. Se questa notizia fosse vera, significherebbe che per loro le definizioni dottrinali non contavano molto ma erano negoziabili, oppure si rendevano conto che il concetto di *natura* in latino non necessariamente significa lo stesso che *physis* in greco. Evagrio spiegava, che il dissenso riguardava proprio la formula "in due nature" spesso usata nel *Tomo* di Leone e nella definizione conciliare, invece i fedeli Cirilliani e Dioscoriani preferivano "da due nature". Secondo lo storico le formule sarebbero state equivalenti e non valeva la pena di combattere per una di loro. A questo proposito egli proferì una sentenza quasi filosofica:

> Ciononostante, gli uomini per un'abitudine alla loro idea di Dio o per una scelta fatta a monte in un certo modo ritengono le due espressioni talmente contrapposte da sfidare ogni specie di morte piuttosto che convergere sulla sostanza delle cose[32].

---

[27] Timoteo Eluro, *Storia, Extraits*, XI, PO 63 (13.2) 210-211.

[28] Timoteo Eluro, *Storia, Extraits*, XV, PO 63 (13.2) 240-241.

[29] Cf. Evagrius, HE III, 14.

[30] Cf. *Chronicon Paschalis* a. 457; PG 92, 818.

[31] Cf. Ps.-Zaccaria, HE IV, 3.

[32] Evagrius, HE II, 5.

Tra i sostenitori di Timoteo c'erano degli intransigenti, allergici a ogni idea contraria allo slogan di "una natura del Verbo incarnato", quindi non disposti a nessun compromesso. Timoteo trovava appoggio proprio in loro, quindi era vincolato dalla loro posizione. Zaccaria scrive della gelosia tra le parti opposte; evidentemente tutto ciò che è successo intorno al concilio di Calcedonia aveva diviso profondamente la Chiesa alessandrina. Senza poter arrivare a un accordo con Timoteo, i seguaci di Proterio si recarono a Roma e informarono Leone sulle circostanze della morte di Proterio, sull'ordinazione di Timoteo e sulle umiliazioni alle quali erano stati sottomessi; ci sfugge in quale misura ciò fosse vero. Da quel momento però il papa Leone guarda alle vicende della Chiesa alessandrina condizionato da questa relazione[33]. Vale la pena ripetere che uno dei principali punti di contesa tra i due partiti riguardava proprio le circostanze della morte di Proterio: secondo i Proteriani causata dai monofisiti guidati da Timoteo, secondo Timoteo invece, provocata dai soldati ribelli[34].

L'imperatore Leone scrisse ai vescovi di tutto il mondo una lettera enciclica con la richiesta di dare un'opinione riguardo al caso di Timoteo e al concilio di Calcedonia[35]; sarebbe questa la prima volta, per quanto sappia, che i vescovi vengono interpellati sulla validità di un concilio[36]. In essa l'imperatore esprime la sua inquietudine riguardo alle vicende di Alessandria, scrive che Timoteo disponeva di un appoggio quasi universale della città, cioè della gente, dignitari, amministratori e armatori, che avevano in mano il trasporto del grano a Costantinopoli, quindi costituivano un gruppo di pressione da non trattare con leggerezza. Alla lettera furono allegate le epistole dei suoi sostenitori e degli oppositori, perché ciascuno potesse rendersi conto dello stato delle cose.

Con questo procedimento voleva forse Leone nascondersi dietro le spalle dei vescovi dovendo risolvere una questione ecclesiale? Veramente non sapeva cosa fare e sinceramente chiedeva consiglio? Quando oggi i politici dichiarano le "consultazioni popolari", è spesso una presa in giro; allora era pure così? Oso pensare, che una delle possibili risposte a queste domande potrebbe essere, che per l'imperatore la questione non era teologica, ma piuttosto politica. Come se cercasse non tanto la verità, ma l'appoggio della maggioranza.

Sembra che i vescovi abbiano capito le intenzioni dell'imperatore in modo giusto, e lo trattarono come un esaminatore, che domanda non per

---

[33] Cf. Ps.-Zaccaria, HE IV, 4.

[34] Evagrius, HE II, 8; Ps.-Zaccaria, HE IV, 1.

[35] Il testo della lettera vedi in Evagrius, HE II, 9.

[36] Cf. Ph. Blaudeau, *Timothée Aelure et la direction ecclésiale de l'Empire post-chalcédonien*, "Revue des Études Byzantines" 54 (1996) 111.

sapere, ma per controllare la conoscenza degli altri. Siccome quello si pronunciava apertamente in favore del concilio, in varie parti dell'impero i vescovi disponibili convocarono sinodi per scrivere all'imperatore lettere d'appoggio al concilio e alla condanna di Timoteo[37]. Allora anche il papa Leone scrisse una lettera d'appoggio ai chierici alessandrini rifugiatisi a Costantinopoli come perseguitati dall'Eluro; non sappiamo di quante persone si trattasse né in quale misura fossero perseguitati, oppure soltanto volevano presentarsi come tali[38]. Sembra che Leone fosse disposto a presentare la questione dottrinale in maniera più mite, per renderla accettabile ai sostenitori di Timoteo. Doveva rendersi conto delle premesse filosofiche degli avversari, cioè dalla loro incapacità di parlare sulla natura indipendentemente dall'ipostasi. Fa riflettere, che nella lunga lettera all'imperatore Leone[39], detta il *Tomo II*, a causa della sua importanza[40], il papa usi la parola "natura" solo in un paragrafo, riferendosi alla natura divina di Cristo; anche se espressamente critica Eutiche, non dice niente sulle due nature di Cristo, ed anche se scrive: *utriusque naturae*, lo fa in una frase che dovrebbe essere cara ai fedeli di Cirillo e del titolo *Theotokos*, tanto da lui difeso. Scrive infatti:

> allo stesso tempo il Verbo si è fatto carne nelle verginali viscere della Vergine, così che — per un sacramento che non può essere espresso concettualmente — con un'unica concezione, con un unico parto, si debba dire secondo la verità delle due nature, che quella stessa Vergine è serva del Signore e, insieme, madre sua[41].

Osserviamo, che l'espressione "la verità delle due nature" poteva essere accettata dai monofisiti i quali confessavano due nature prima dell'incarnazione.

L'imperatore mandò questa lettera a Timoteo Eluro, forse con la speranza di suscitare un dialogo[42]. Eluro gli rispose in una lettera, dove si presenta fedele alla fede nicena, nemico di varie eresie, si guarda bene di nominare

---

[37] Cf. SCL 6, 208-218.

[38] Leo I, *Epist.* 158, (1 dec. 457); PL 54, 1134-1135; Jaffé 533.

[39] Leo I, *Epist.* 165 (17 agosto 458), PL 54, 1155-1171; Jaffé 542.

[40] Cf. Ph. Blaudeau, *Rome contre Alexandrie? L'interprétation pontificale de l'enjeu monophysite (de l'émergence de la controverse eutychienne au schisme acacien 448-484)*, "Adamantius" 12 (2006) 160. 197.

[41] Leo I, *Epist.* 165, 2, (1 dec. 457); trad. G. Trettel in Leone Magno, *Lettere dommatiche*, Collana di testi patristici 109, Roma: Città Nuova 1993; PL 54, 1156-1157: ... intra virginea viscera Verbum caro sit factum, ut per ineffabile sacramentum uno conceptu, unoque partu, secundum veritatem utriusque naturae eadem virgo et ancilla Domini esset et mater.

[42] Cf. Ps.-Zaccaria, HE IV, 6 (fine); cf. Ph. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople (451-491). De l'histoire à la géo-ecclésiologie*, Rome: ÉFR 2006, 159.

Eutiche, ma rifiuta anche queste poche allusioni alla natura umana di Cristo; il credo niceno rimane per lui *il* credo[43].

Ho l'impressione (il che è ovviamente discutibile) che la sua difesa sia alquanto forzata. Come se avesse voluto mostrarsi a ogni costo contrario a Leone Magno e al concilio. Ci teneva tanto a essere vescovo alessandrino e non poteva contare sull'appoggio maggioritario senza i monofisiti? Può darsi. Dal punto di vista teologico non era eutichiano e scriveva criticando loro[44].

Come risposta alla lettera di Leone Imperatore si sono conservate tre lettere dei vescovi d'Egitto: due dei seguaci di Proterio, una all'imperatore e una ad Anatolio di Costantinopoli, e una dei sostenitori di Timoteo[45]. Le prime due si riferiscono alla fede nicena e calcedonese, senza parlare di altri concili[46], invece la terza parla con rispetto di Nicea e dei due concili efesini, ma espressamente rifiuta il riconoscimento del concilio costantinopolitano e quello di Calcedonia[47].

Ciò che hanno in comune queste due assemblee rifiutate dagli uomini di Timoteo, è il canone sul ruolo della città di Costantinopoli, cioè il canone 3 costantinopolitano e il canone 28 calcedonense. A Calcedonia è stata promossa l'assemblea dell'anno 381, in quanto uguale in dignità al concilio niceno, con il pretesto che il suo credo avrebbe completato l'insegnamento ecclesiale sullo Spirito Santo[48]. Vale la pena osservare, però, che questo credo non si trova in nessun documento anteriore all'anno 451. Ancora i sinodi costantinopolitani del 448, riuniti a causa di Eutiche, e il "brigantaggio efesino" del 449, non conoscono altro credo che quello niceno. Sembra, quindi, che la promozione del credo detto "costantinopolitano" o "niceno-costantinopolitano" fosse un falso pretesto per sollevare Costantinopoli sul piano ecclesiastico e per darle una dignità superiore, in quanto città conciliare, e non solo capitale civile dell'impero. Entrambi i sinodi hanno in comune anche una certa umiliazione della chiesa alessandrina. Nel 381 è stato detto espressamente che il vescovo di Alessandria può occuparsi soltanto degli affari riguardanti l'Egitto, ed è stato eliminato dalla capitale Massimo

---

[43] Cf. Ps.-Zaccaria, HE IV, 6.

[44] Cf. J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, 90.

[45] Cf. ACO II, 5, n. 7, p. 11-17; Mansi 7, 524-531, SCL 6, 195-202; ACO II, 5, n. 8, p. 17-21; Mansi 7, 531-535, SCL 6, 202-206; ACO II, 5, n. 9, p. 21-22; Mansi 7, 536-537, SCL 6, 206-208.

[46] Cf. SCL 6, 196. 203.

[47] SCL 6, 207: [6] Quia vero vestra pietas imperavit, quemadmodum de synodis sapiamus, nostram sententiam facimus manifestam, quoniam communicat ecclesia synodis in Epheso celebratis. Synodum vero centumquinquaginta nescimus: novimus autem, quia beati patres nostri et archiepiscopi post concilium, atque in Constantinopolitana ecclesia congregati sunt. Synodum enim Chalcedonensem ecclesia maximae civitatis Alexandrinae non suscipit.

[48] Chalcedon (451), *Definizione della fede* 3-5, Alberigo 83-84; DSP 1, 215-217.

Cinico, uomo di fiducia di Pietro d'Alessandria, inviato per impadronirsi di quella chiesa[49]. Nel 451 è stato espulso ed esiliato Dioscoro, considerato dagli Alessandrini un degno successore di Cirillo. Che i sostenitori di Timoteo fossero i vecchi simpatizzanti di Dioscoro, risulta dal richiamo del secondo sinodo efesino, per loro uguale in dignità al primo e per niente brigantesco. Certo, i vescovi costantinopolitani come Giovanni Crisostomo, Nestorio e Flaviano erano, a loro volta, vittime dell'orgoglio alessandrino. Il canone 28 sanzionava tuttavia la vincita di Costantinopoli e l'orgoglio della "città presso l'Egitto" ne soffriva sensibilmente.

Dello stesso periodo è probabilmente il testo della professione di fede presentato da Timoteo all'imperatore[50]. Ripete la sua adesione al credo di Nicea, rifiutando l'insegnamento di due nature, sia nel *Tomo* di Leone, sia nella definizione calcedonese.

Timoteo Eluro venne deposto ed esiliato, prima a Gangra, poi a Chersone[51]. Continuò là una vita intensa, scrivendo contro il nestorianesimo. In comunione con lui rimaneva il presbitero Acacio, futuro vescovo di Costantinopoli. Il papa Leone inviò una lettera di congratulazioni all'imperatore Leone per questa decisione[52] e un'altra, al vescovo di Costantinopoli, Gennadio[53]. In quella seconda spiega quale sarebbe — secondo la sua conoscenza — la colpa più grande di Timoteo: ecco, era l'invasore della chiesa alessandrina, mentre viveva ancora il vescovo predecessore, omicida e autore di crudeltà inaudite. Ciò è conforme alla relazione che era stata portata a Roma dai Proteriani, come abbiamo già visto[54]. Anche nella lettera all'imperatore il papa scrive che il motivo della sua espulsione non sarebbe puramente dottrinale, ma piuttosto disciplinare, con l'ortodossia messa in secondo posto: anche se niente mancava alla sua professione di fede, era più conforme alla gloria imperiale escluderlo assolutamente dal suo incarico, perché nel caso di un vescovo di una città così grande — come Alessandria — la Chiesa universale avrebbe dovuto gioire con santa esultanza, in modo che la vera pace del Signore fosse garantita non solo dalla predicazione della fede, ma anche dall'esempio di un comportamento umano[55]. Sembra, quindi, che così come Timoteo Eluro non voleva la

[49] Cf. Sozomeno VII, 9.

[50] Timoteo Eluro, *Storia*, fram. XVI, PO 63 (13.2), 241-247.

[51] Cf. Ps.-Zaccaria, HE IV, 11.

[52] Leo I, *Epist.* 169, (17 iun. 460); PL 54, 1212-1214; Jaffé 546.

[53] Leo I, *Epist.* 170; Coll. Avellana 119-120. Era una lettera di risposta. Cf. V. Grumel, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, vol I: *Les actes des patriarches*, fasc. I: *(381-715)*, Paris: Socii Assumptionistae Chalcedonenses 1932, n. 144.

[54] Cf. sopra, Ps.-Zaccaria, HE IV, 4.

[55] Leo I, *Epist.* 169, 3: ... si etiam in professione fidei nihil hic negligat, nihil fallat, aptissimum gloriae vestrae est ab hoc appetitu illum prorsus excludere, quia in tantae urbis antistite

comunione con il papa Leone per non perdere l'appoggio dei monofisiti radicali di Alessandria, prescindendo dalle proprie opinioni teologiche, così pure Leone Magno sostenne la deposizione di Timoteo, pur sospettando la sua ortodossia, per non perdere l'appoggio dei diofisiti radicali.

Per vedere come s'intrecciano i motivi politici e teologici in quella lotta, cerchiamo di comprendere la posizione dottrinale e politico-ecclesiale di Timoteo alla base delle sue stesse parole, per quanto le conosciamo dai frammenti in siriaco.

In tali termini riferisce la fede dei Padri, alla quale vuole essere fedele:

> ... è Dio colui che è nato dalla santa Vergine, ed era uomo in verità, senza cambiamenti e senza confusione, pur rimanendo Dio. Loro [*sc.* i Padri di Efeso nel 431] dicevano, che Lui era uno con la sua carne e gli hanno attribuito tutto ciò che conviene a Dio ma anche le cose umane nominando Dio colui che soffrì nella sua carne, che risuscitò e salì al cielo e che verrà a giudicare i vivi e i morti. Quelli che parlavano delle due nature in Cristo, e quelli che non confessavano che colui che è consustanziale con il Padre è diventato nella sua carne consustanziale agli uomini rimanendo Dio, sono stati da loro anatemizzati insieme al loro insegnamento funesto[56].

In seguito, la narrazione continua centrandosi su Nestorio e sulla sua condanna a Efeso, e spiegando che essa si riferiva alla sua dottrina di due nature. François Nau, editore del testo siriaco e il suo traduttore, in nota accusa Timoteo di perfidia nel confondere i termini natura, persona, ipostasi, perché — scrive — a Efeso è stata condannata la dottrina nestoriana di due persone, non di due nature[57]. J. Lebon invece lo difende, scoprendo nei suoi scritti la sincerità e la fedeltà alla teologia tradizionale alessandrina[58].

Commentando in seguito la definizione di Calcedonia, Timoteo spiega chiaramente il suo concetto di natura e i motivi del suo rifiuto della dottrina di due nature. Dice, infatti, che nessun sano di mente potrebbe credere due nature né prima dell'incarnazione né dopo, perché:

> quando il Verbo incorporeo di Dio Padre è stato concepito nel seno della santa Vergine, allora prese il corpo dalla carne della santa Vergine, in maniera che conosce solo lui, così che rimaneva Dio senza cambiamenti né modificazioni ed era uno con la sua carne, perché la sua carne non aveva ipostasi o *ousia* prima

universam Ecclesiam decet sancta exultatione gaudere, ut vera pax Domini non solum praedicatione fidei, sed etiam morum clarificetur exemplo.

[56] Timoteo Eluro, *Contra eos qui dicunt duas naturas*, PO 63 (13.2), 203-204, traduzione francese di F. Nau; mi servo di quella confessando di non conoscere il siriaco.

[57] PO 63 (13.2), 204, n. 2.

[58] J. Lebon, *La Christologie de Timothée Aelure*, RHE 9 (1908) 677-702.

della concezione di Dio e Verbo, affinché si potesse attribuire a lui il nome di natura particolare e distinta; infatti la natura non esiste senza l'ipostasi, né l'ipostasi senza il *prosopon*; se allora ci sono due nature, ci sono necessariamente anche due persone; se ci sono due persone, ci sono anche due Cristi, come proclamano i nuovi dottori[59].

La realtà, quindi, non sembra univoca. Per gli storici moderni della teologia, il concilio di Efeso finì solo con la formula d'unione dell'anno 433. Mancano indizi per giudicare con sicurezza che anche i chierici e i monaci alessandrini dell'epoca lo considerassero così. La terminologia alla quale si mantiene fedele Timoteo è quella delle lettere di Cirillo a Nestorio, e in esse non si parla delle due nature di Cristo. Dopo l'incarnazione abbiamo un'unità senza mescolanza, confusione ecc. Timoteo personalmente crede che ci sia la doppia consustanzialità in Cristo, con Dio e con gli uomini — l'avrebbe ammesso esplicitamente anche mentre tornava dall'esilio nel 475, come si vedrà più avanti — così come reca il documento d'unione, ma non lo attribuisce al concilio. Sembra che lui davvero avesse considerato il termine natura come equivalente alla persona. Nestorio, credendo in due nature in Cristo, si esponeva alle accuse che credesse a due persone, anche se lui stesso lo negava apertamente[60]. Timoteo invece, negando due persone, non poteva altro che negare due nature. Perciò, come scrive in seguito, Flaviano era eretico, perché predicava due nature a Costantinopoli e lo era pure il papa Leone, perché lo insegnava a Roma e l'aveva espresso nel *Tomo a Flaviano*. Bisogna riconoscere che l'opinione di Timoteo che Leone avrebbe condiviso la dottrina di Nestorio, nonostante l'avesse condannata apertamente e a varie riprese, non è del tutto sbagliata. Infatti, lo stesso Nestorio assicura che il *Tomo* di Leone esprime esattamente ciò che diceva lui. Nel *Libro di Eraclide*, scritto appunto dopo aver letto la lettera di Leone, Nestorio dice:

Per quanto riguarda me, dal momento in cui ho trovato e letto questo scritto, rendo grazie a Dio perché la Chiesa di Roma aveva una professione di fede ortodossa e impeccabile, anche se nei miei confronti ha disposto diversamente[61].

In seguito scrive che nonostante gli incoraggiamenti da parte degli amici, non voleva richiamare l'attenzione di Leone né ostentare l'unità di

[59] Timoteo Eluro *Contra eos qui dicunt duas naturas*, PO 63 (13.2), 220.

[60] Cf. L. I. Scipioni, *Nestorio e il Concilio di Efeso. Storia – dogma – critica*, Studia Patristica Mediolanensia 1, Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore 1974, 392-404; Doru Costache, *Fifth Century Christology between Soteriological Perspective and Metaphysical Concerns: Notes on the Nestorian Controversy*, *Phronema* 21 (2006), 47-52.

[61] Nestorius, *Le Livre d'Héraclide*, [466] 298.

pensiero proprio con quello suo, per non comprometterlo, visto che il suo nome, cioè di Nestorio, era ormai proscritto. Non voleva, scrive, che Leone venisse accusato di eresia nel momento in cui avesse ammesso che entrambi pensassero allo stesso modo sulle due nature di Cristo[62]. A dir il vero, in paragone con gli scritti dei vescovi alessandrini, dei papi e degli imperatori, tanto impegnati politicamente, la sua posizione si presenta umile e devota in grado supremo.

Timoteo Eluro intendeva l'ortodossia come equivalente alla fedeltà al credo niceno, come lo esprime chiaramente nella lettera all'imperatore Leone[63]. Sembra che, secondo lui, tutto ciò che in materia di fede andasse di là del credo fosse opzionale, questione discutibile, spuria o dubbia, ma in nessun caso questione di vita o morte, il che nella prassi ecclesiale significherebbe essere causa di rottura della comunione. I suoi avversari eutichiani, radicali nel loro concetto di ortodossia, insistevano, fuori Nicea, ancora con lo slogan, creduto atanasiano, sull'una natura del Verbo incarnato e perciò continuavano a domandare a Timoteo che condannasse sia il concilio calcedonense sia il *Tomo* di Leone. Il papa Leone invece sembra distinguere tra l'ortodossia e la pace nella Chiesa[64]. Sembra riconoscere l'ortodossia di Timoteo nonostante le sue condanne del concilio e del *Tomo*, perché decisamente anti eutichiano, ma la considera insufficiente per il mantenimento della comunione ecclesiale. Infatti, per Leone, il monofisismo radicale, quello eutichiano, era una continuazione dell'apollinarismo. Nella lettera all'imperatore Leone scrive:

> [Eutiche] ha finito per fare proprio uno degli errori più grossolani di Apollinare, che così suona: nel Signore nostro Gesù Cristo non c'è la verità della carne, né l'anima razionale; per Apollinare Gesù ha un'unica natura, come se il Verbo, nella sua divinità, avesse assorbito tutto ciò che è proprio dell'uomo; con la conclusione abnorme cui perviene che le azioni umane del Cristo apparterrebbero alla divinità, che non può — in quanto tale — ricevere ciò che appartiene alla realtà della carne; e così, l'essere concepito, il nascere, venire allattato, crescere, essere appeso alla croce, morire, venire sepolto e risorgere ...[65].

Anche Timoteo era critico rispetto all'apollinarismo e all'eutichianesimo radicale, come abbiamo visto. Leone lo sapeva, quindi non l'accusa di

---

[62] Nestorius, *Le Livre d'Héraclide* [519] 330.
[63] Cf. Ps.-Zaccaria, HE IV, 6.
[64] Leo I, *Epist.* 165 (17 agosto 458), C. Silva-Tarouca, *Textus et Documenta* 9, 44-58; Ph. Jaffé, *Regesta Pontificum Romanorum* 542.
[65] Leo I, *Epist.* 165, 2, trad. G. Trettel, *Lettere dommatiche* di Leone Magno, Roma: Città Nuova 1993, 125-127.

eresia ma di danneggiare la pace nella Chiesa. I due Leone erano allora concordi sulla necessità di deporre Timoteo.

Timoteo Salofaciolo (460-475) (I volta)

Deposto Timoteo Eluro, il nuovo vescovo di Alessandria è diventato Timoteo chiamato Salofaciolo, *Turbante bianco*, ossia Basilisco[66]. Quel secondo nome sembra suggerire che fosse un uomo del re, contrariamente al Timoteo precedente[67]. Questo fatto ad Alessandria bastava per suscitare contrarietà. Egli cercò di essere vescovo di tutti gli Alessandrini, in qualche maniera si conquistò i monofisiti, che lo ammiravano, anche se per questione di principio non volevano entrare in comunione con lui. Liberato da Cartagine scrive di lui che, nonostante i divieti imperiali di celebrare il battesimo o altre funzioni per i monofisiti, Timoteo rimaneva affabile con loro[68]. Lo scrive in generale, riferendosi al periodo del secondo pontificato di Timoteo, ma penso di non sbagliare ricordandolo qui, perché si tratta del suo carattere, che dovette essere tale per tutta la vita. Il periodo tranquillo era piuttosto un armistizio, e non la vera pace. Salofaciolo rimase per quindici anni alla guida della chiesa alessandrina. A suo favore sicuramente giocava il fatto che approvava la dottrina del concilio di Calcedonia, ma non il canone 28. Secondo Zaccaria avrebbe detto in polemica con Gennadio di Costantinopoli: "Non accetto il sinodo che rende la tua sede seconda dopo Roma e disprezza la dignità della mia"[69].

Timoteo Eluro (475-477) (II volta)

Timoteo Eluro tornò alla sede alessandrina nel tempo dell'usurpazione di Basilisco nel dicembre del 475. Richiamato dall'esilio ottenne una lettera enciclica di Basilisco, con la condanna di Calcedonia e del *Tomo* di Leone[70]. Nella lettera sono menzionati come ortodossi tre concili: niceno, costanti-

---

[66] Cf. Evagrius, HE II, 11.

[67] Cf. Fliche-Martin, *Storia della Chiesa*, vol. IV, ed. italiana, Torino: S.A.I.E., 1972, 353, n. 48; Evagrius, HE, ed. Città Nuova 1998, 102, n. 51.

[68] Liberatus Cartaginensis, *Breviarium causae nestorianorum et eutychianorum*, ACO II, 5, 98-141. Cf. 16: Sed quoniam idem Timotheus sic mitissimus erat in episcopatu, ut etiam a suis communicatoribus accusaretur imperatori, tanquam nimis remissus, et circa haereticos placidus, ita ut ei scriberet imperator, ut neque collectas, neque baptismata sineret haereticos celebrare, ille tamen mansuete agebat; dum ergo tali modo gubernaret episcopatum, amabant eum Alexandrini, et clamabant ei in plateis et in ecclesiis: "Vel si non tibi communicamus, tamen amamus te".

[69] Zacharias, HE IV, 10; cf. A. Grillmeier, Gesù il Cristo II/4, 69.

[70] Evagrius, HE III, 4.

nopolitano ed efesino. Riguardo al credo dei "150 padri" si ripete la stessa argomentazione che venne presentata a Calcedonia:

> ... proprio per la conferma di questo divino simbolo [niceno], è stato ben stabilito che possiedono un loro valore anche gli atti del concilio dei centocinquanta santi Padri radunatisi in questa Città imperiale contro i bestemmiatori dello Spirito Santo e tutti i provvedimenti del concilio tenutosi nella metropoli di Efeso contro l'empio Nestorio e i seguaci dei suoi errori[71].

Ricordiamo che nel 458 i sostenitori di Timoteo rifiutarono il sinodo costantinopolitano del 381, questa volta, però, non ottennero lo stesso da Basilisco. Questi, infatti, doveva considerare la posizione di Acacio, vescovo di Costantinopoli (472-488). L'ex dirigente dell'orfanotrofio nella capitale, divenuto vescovo, badava bene a conservare il massimo dei privilegi. Evidentemente, in quel momento, gli bastava ciò che a proposito della sua sede stabiliva il sinodo costantinopolitano e soltanto più tardi si rese conto che non era sufficiente per le sue ambizioni. Timoteo era cosciente che le aspirazioni di Costantinopoli dovevano essere soddisfatte in qualche maniera, e perciò rileva l'importanza del credo dei "150 Padri", senza alludere ai canoni conciliari. Si richiama, però, al concilio di Nicea come al Vangelo perché quel concilio riconosceva il primo posto di Alessandria in Oriente, anche se senza nessuna formalizzazione giuridica[72].

La lettera di Basilisco provocò un fenomeno analogo a quello della lettera dell'imperatore Leone, con la domanda esplicita rivolta ai vescovi, se erano pro o contro Timoteo Eluro, come abbiamo visto sopra[73]. Anche in questo caso i vescovi si precipitano a lodare, ringraziare ed elogiare la pietà e la saggezza imperiale. Evagrio scrive che furono circa 500 i vescovi che scrissero contro Calcedonia, sperando di soddisfare Basilisco[74].

Le azioni di Timoteo indicano che non era la questione dottrinale che lo spingeva a sostenere l'usurpatore, ma soprattutto la politica ecclesiale. Ancora a Costantinopoli, prima di recarsi ad Alessandria, scrive Evagrio, molti seguaci di Eutiche, sperando di trovare in Timoteo il sostenitore del loro radicalismo, andarono da lui. Purtroppo per loro, rimasero delusi:

> ... dovettero tornare sui loro passi, poiché Timoteo li respinse, dopo aver dimostrato loro che il Verbo di Dio è consustanziale a noi secondo la carne e consustanziale al Padre secondo la divinità[75].

---

[71] Evagrius, HE III, 4, trad. F. Carcione.

[72] Cf. Nicea (325), c. 6; Ph. Blaudeau, *Timothée Aelure et la direction ecclésiale de l'Empire post-chalcédonien*, 128-133.

[73] Cf. Evagrius, HE II, 9.

[74] Evagrius, HE III, V; cf. Ps-Zaccaria, HE V, 3.

[75] Evagrius, HE III, 5; cf. Ps.-Zaccaria, HE V, 4.

Le convinzioni teologiche di Timoteo non erano monofisite nel senso stretto, cioè non negava l'umanità integra di Cristo, e anche se non la chiamava "natura", non si associava agli eutichiani, e lo dimostra bene una lettera scritta ancora dall'esilio ai monofisiti: la realtà dell'umanità di Cristo vi è fortemente sottolineata, anche se senza usare il termine "natura"[76].

Per necessaria chiarificazione della posizione di Timoteo riguardo alla controversia, un valore cruciale, secondo me, ha un paragrafo seguente del racconto di Evagrio:

> Sempre Zaccaria attesta che Timoteo, lasciata la capitale, si recò a Efeso e ristabilì sulla cattedra efesina l'arcivescovo Paolo, che, dopo essere stato ordinato secondo il vecchio costume dai vescovi della provincia, era stato poi allontanato dal seggio; nel frattempo, Timoteo richiese per la Chiesa d'Efeso anche la potestà patriarcale, che — come ho detto — il concilio di Calcedonia gli aveva sottratto[77].

Il vecchio costume significa che Paolo era stato ordinato secondo le prescrizioni sinodali vigenti prima del concilio di Calcedonia. *Verbi gratia*, una prescrizione del sinodo di Laodicea datato alla fine del IV secolo, dice che i vescovi devono essere consacrati con il consenso del metropolita e dei vescovi delle Chiese vicine, vuol dire della stessa provincia[78]. Ancora il sinodo di Costantinopoli dell'anno 394 si tiene fermo alla posizione del concilio Niceno, secondo il quale bisogna che ci siano tre consacratori, presente il metropolita[79]. Questo vuol dire che allora ufficialmente non era cambiato niente a Costantinopoli nonostante il canone terzo del 381, dove si stabilisce la posizione privilegiata della nuova capitale tra le chiese d'Oriente. In pratica, però, la posizione del vescovo costantinopolitano dopo il 381 continuava a crescere. Già Ambrogio di Milano scrisse a Nettario di Costantinopoli chiedendo l'intervento nella diocesi di Ponto[80] e Giovanni Crisostomo cambiò un vescovo di Efeso[81]. Vincenzo Monachino scrisse con garbo: "La natura stessa delle cose portava fatalmente in quella direzione"[82]. Hermes Kreilkamp scriveva che lungo il IV secolo i vescovi di

---

[76] Ps.-Zaccaria, HE IV, 12.

[77] Evagrius, HE III, 6, trad. F. Carcione.

[78] Laodicea (fin. IV s), c. 12, SCL 4, 112.

[79] SCL 4, 68; cf. Nicaea (325), c. 4, DSP 1, 28.

[80] Sozomeno, HE VIII, 6; Cf. V. Monachino, *Le origini del Patriarcato di Costantinopoli e il canone 28 di Calcedonia*, "Biblioteca dell'Accademia Olubrense" 19, Genova: Accademia Olubrense 1998 (riedizione di 1979), 23; G. Dagron, *Costantinopoli. Nascita di una capitale (330-451)*, Torino: Einaudi 1991, 467-469.

[81] Socrate, HE VI, 11.

[82] V. Monachino, *Le origini del Patriarcato di Costantinopoli e il canone 28 di Calcedonia*, 24.

Roma esplicitamente riconoscevano le pretese patriarcali di Costantinopoli e la loro posizione sopra metropolitana, nello spirito del canone 3 del 381, ma questa interpretazione mi sembra esagerata[83]. Fatto sta che il così detto concilio di Costantinopoli del 381 non fu riconosciuto a Roma che nel 519. Con lo scorrere del tempo il potere reale del vescovo della capitale — riconosciuto o meno — poteva soltanto crescere, fino alla formalizzazione a Calcedonia. Nell'anno 475 a Efeso, in un sinodo sotto la guida di Timoteo, i vescovi dell'Asia tentarono di liberarsi da questo giogo[84].

Evagrio parla della potestà metropolitana che sarebbe stata tolta a Efeso. Infatti, il canone 28 di Calcedonia non si limita a dichiarare il posto principale di Costantinopoli, ma precisa, che d'ora in poi soltanto il vescovo della capitale potrà consacrare i metropoliti delle diocesi di Ponto, Asia — provincia di cui Efeso era la capitale — e Tracia. Timoteo cerca di approfittare dell'ascesa al potere di Basilisco per contestare e revocare questo punto. Il riconoscimento del sinodo costantinopolitano del 381, di cui prima non voleva sentir parlare, sembra che gli sia apparso come un compromesso necessario, per farsi amici a Costantinopoli, ma nello stesso momento liberarsi dal canone 28 votato a Calcedonia.

Secondo il racconto di Evagrio, il ritorno di Timoteo non portò pace a Alessandria:

> Partito, Timoteo fece in seguito ritorno ad Alessandria; qui non cessò di pretendere da chi lo frequentava l'anatema sul concilio di Calcedonia. Di conseguenza, stando al racconto del medesimo Zaccaria, tantissimi si allontanarono da lui e lasciarono la sua diocesi; tra gli altri vi fu Teodoto, uno di coloro che erano stati consacrati vescovi (egli lo era stato per la sede di Ioppe) da quel Teodosio imposto da certuni sull'episcopato di Gerusalemme, al tempo in cui Giovenale aveva riparato a Bisanzio[85].

Teodoto di Ioppe prendeva distanza da Timoteo Eluro, ma non in difesa di Calcedonia, però al contrario, dal punto di vista eutichiano[86]. Costui era stato ordinato da Teodosio, usurpatore della sede di Gerusalemme subito dopo il concilio[87]. Sto evidenziando questi eventi per sottolineare l'ortodossia di Timoteo, nonostante il suo rifiuto del concilio di Calcedonia. Evagrio scrive alla fine del secolo VI, conosce fatti e documenti meglio di noi, ma

[83] H. Kreilkamp, *Rome and Constantinople in the fifth century - a study in the relationships of Patriarchal Churches*, "The Jurist" 31 (1971) 321-327.
[84] Efeso (476), SCL 4, 274-275; Evagrius, HE III, 5.
[85] Evagrius, HE III, 6, trad. F. Carcione.
[86] Cf. Ps.-Zaccaria, HE V; 4; L. Perrone, *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal Concilio di Efeso (431) al secondo Concilio di Costantinopoli (553)*, Paideia 1980, 123-124.
[87] Evagrius, HE II, 5.

sembra che li interpreti soprattutto dal punto di vista dottrinale, da fedele diofisita.

Acacio di Costantinopoli era sollecitato dal papa Simplicio il quale non poteva digerire l'offesa di vedere Timoteo risiedere sul trono alessandrino, nonostante le condanne precedenti dei due Leone, il papa e l'imperatore. Simplicio scrisse ad Acacio due lettere nel gennaio del 476, cioè quando Timoteo Eluro non poteva ancora tornare a Alessandria, ma già in esse esprimeva la preoccupazione per quanto sarebbe potuto accadere[88]. Il richiamo alle condanne precedenti vorrebbe dire, che anche questa volta la questione dottrinale era al secondo posto, invece la disciplina al primo, come abbiamo visto nella corrispondenza tra Leone papa e Leone imperatore.

Probabilmente sotto quell'influsso, ma anche riflettendo sulle scarse possibilità che Basilisco aveva di governare più a lungo, dopo due anni di regno usurpato, Acacio l'accusò di eresia. Sembra che il patriarca si fosse reso conto, che la politica anticalcedoniana gli toglieva la possibilità di governare efficientemente tutta la chiesa asiatica. Secondo Zaccaria, avrebbe promesso di anatemizzare il concilio e il *Tomo*[89] ma il caso di Timoteo Eluro, il quale ostinatamente ignorava i privilegi di Costantinopoli ordinando il metropolita di Efeso, come abbiamo visto, lo mise all'erta. Se Acacio voleva conservare il posto privilegiato assicuratogli a Calcedonia, doveva appoggiare questo concilio, nonostante le convinzioni teologiche. Basilisco, rendendosi conto di perdere il sostegno del metropolita, cercò di svincolarsi dai legami con il fronte anticalcedonese e scrisse un'altra lettera, cosiddetta antienciclica. Evagrio introduce questa lettera dichiarando, che in essa c'era una conferma dei decreti calcedoniani, ma in realtà nel suo contenuto quello non appare. L'imperatore si limita ad anatemizzare Nestorio ed Eutiche e a confermare il diritto della sede costantinopolitana di consacrare i vescovi asiatici secondo il canone 28 del concilio[90]. Questo bastò a placare Acacio, la cui autorità soffriva a causa dell'atteggiamento di Timoteo Eluro a Efeso.

L'imperatore Zenone riuscì a vincere l'usurpatore nel 476, e Basilisco fu ucciso insieme alla moglie e ai figli[91]. Paulo, vescovo di Efeso appoggiato da Timoteo Eluro, fu espulso, come anche Pietro Fullone di Antiochia. Per quest'ultimo era già la seconda deposizione — la prima era avvenuta in un sinodo indetto dall'imperatore Leone intorno all'anno 471 — ma per lo stesso motivo: anche Pietro non accettava il canone che dava al patriarca

---

[88] Simplicius papa, *Epist. Acacio episcopo Constantinopolitano*, Coll. Avellana 58 (10 Ian. 476) e 57 (31 Ian. 476); cf. Thiel, 177-179.

[89] Ps.-Zaccaria, HE IV, 11.

[90] Evagrius, HE III, 7.

[91] Evagrius, HE III, 8.

costantinopolitano il diritto di consacrare i vescovi asiatici. Anche questa volta i vescovi scrissero delle lettere di consenso e sostegno a Zenone e ad Acacio di Costantinopoli[92]. Al coro non si unì Timoteo Eluro, come sembra, e — stando alle parole di Evagrio — Zenone decise di espellerlo da Alessandria, ma a motivo dell'età avanzata del vescovo si astenne dal farlo, e difatti Timoteo morì nell'estate 477. Filippo Carcione raccoglie in nota[93] i commenti contrastanti su quella morte, presenti nelle fonti: Liberato nel *Breviarium* suggerisce il suo suicidio[94], anche se commesso con devozione, lo Ps.-Zaccaria loda la sua santità e la morte tra una commozione generale[95]. La lotta continuava e non sembra che i motivi teologici abbiano avuto un grande influsso su di essa. Philippe Blaudeau osserva che nonostante gli sforzi di Timoteo, la situazione era destinata a essere instabile. Soltanto l'iniziativa di Giustiniano e l'istituzione della pentarchia avrebbe provato a stabilire un equilibrio tra le pretese della nuova Costantinopoli e l'orgoglio della vecchia Alessandria, ma era ormai troppo tardi per sanare le ferite[96].

Né il diofisismo di Nestorio, considerato radicale, né il monofisismo radicale di Eutiche potevano rimanere problemi puramente teologici, vista la configurazione politica in Oriente. Ufficialmente nella Chiesa l'una e l'altra opinione erano condannate come eretiche, ma esistevano certo le versioni *soft* di quelle eresie, non tanto radicali, che potevano tranquillamente passare per ortodosse, anche se si accusavano a vicenda di usare o non usare certe espressioni. Dopo il Concilio di Efeso (431) i partigiani di Nestorio emigrarono in notevole numero in Persia. Si sentirono offesi dalla condanna di Nestorio, prescindendo dalla comprensione della contesa. Il cristianesimo in Persia non era ben visto, ma evidentemente i profughi preferivano le persecuzioni persiane, da parte dei pagani, che non quelle romane, da parte dei cristiani del partito opposto. Quando Zenone propose il suo *Enotico* nel 482 contro i radicali filocalcedonesi, ma anche contro gli eutichiani, essere nestoriano divenne in Persia una virtù agli occhi del re[97]. Un sinodo a Saliq in Seleucia-Ctesifonte ufficialmente confermò la fede in due nature di Cristo:

---

92 Evagrius, HE III, 9.

93 Evagrius, HE, ed. italiana, p. 152, n. 31.

94 Liberatus, *Breviarium causae nestorianorum et eutychianorum* 16: Timotheus Aelurus metuens zelum quem habebat circa Chalcedonense concilium, optavit sibimet mortem, et istud perseveranter orans ab humana vita, hausto veneno, solutus est. Gli autori di Fliche-Martin, *Storia della Chiesa*, vol. IV, ed. italiana, Torino: S.A.I.E., 1972, 359, n. 70, lo ritengono inverosimile.

95 Ps.-Zaccaria, HE, V, 5.

96 Ph. Blaudeau, *Timothée Aelure et la direction ecclésiale de l'Empire post-chalcédonien*, 133.

97 Cf. C. Capizzi, *L'Imperatore Anastasio*, 175.

> [55] Per quanto riguarda l'incarnazione di Cristo, la nostra fede consiste nella professione di due nature, di divinità e di umanità. Che nessuno osi proclamare la mistura, la confusione, o la mescolanza di quelle due nature. Ugualmente confessiamo la divinità esistente nelle sue proprietà e l'umanità nelle sue, in una maestà, in una adorazione delle nature distinte, a causa della coesistenza perfetta e inseparabile della divinità e dell'umanità. Se qualcuno pensasse o insegnasse, che la sofferenza oppure il mutamento appartengono alla divinità del nostro Signore, ossia nei riguardi dell'unità della persona del nostro Signore e non confessasse un Dio perfetto e un uomo perfetto, che sia anatemizzato[98].

Nestorio parlando della perfezione della natura umana di Cristo era accusato di proclamare in lui la soggettività propria a una persona umana. Lui stesso mai si è spinto a dichiarare che ci siano due persone in Cristo, ma agli occhi degli avversari era proprio così. Gli atti sinodali di Saliq vennero firmati da venticinque vescovi, quindi una rappresentanza rassicurante per il re che poteva così considerare i "suoi" cristiani nemici dell'Impero Bizantino, ufficialmente anti-nestoriano. Per di più, Zenone intorno all'anno 490 chiuse la scuola teologica di Edessa, perché vi insegnavano i lettori nestoriani. Forzati all'emigrazione se ne andarono in Persia, a Nisibi, dove c'era un'altra scuola[99]. Con questo la situazione divenne ancora più polarizzata e i diofisiti nell'Impero rischiavano di essere considerati nemici dello stato, favorevoli al regno di Persia. Carmelo Capizzi scrive: "È evidente che questa differenziazione delle Chiese, che si adattavano per motivi dogmatici alla differenziazione politica dei due Imperi, non era un elemento di pace; le accanite polemiche religiose fra nestoriani e monofisiti (e ortodossi) non potevano non avere ripercussioni sui rapporti politici fra Bisanzio e la Persia"[100]. Certo era così, ma anche vice versa: i rapporti politici e addirittura bellici non potevano non influenzare le divisioni religiose.

Timoteo Salofaciolo (477-482) (II volta)

Ad Alessandria dopo Timoteo Eluro, i suoi sostenitori si affrettarono a proporre quanto prima un nuovo candidato, per impedire il ritorno di Timoteo Salofaciolo, che dovette allontanarsi dalla città quando vi era tornato Timoteo Eluro nel 475, come abbiamo già visto. Scelsero Pietro Mongo. Evagrio scrive che era stato ordinato da due vescovi soltanto[101], e

---

[98] Traduco a senso servendomi della traduzione francese (J.-B. Chabot [ed.], *Synodicon orientale, ou recueil de synodes nestoriens publié, traduit et annoté par Jean-Baptiste Chabot*, Paris 1902, 302) e quella polacca di R. Zarzeczny (Saliq, Seleucia-Ctesifonte [486] can. 1, SCL 6, 293*).

[99] Cf. Theodor Lector, HE II, 5, PG 86/1, 185.

[100] C. Capizzi, *L'Imperatore Anastasio*, 175-176.

[101] Evagrius, HE III, 20.

secondo Liberato la sua ordinazione era "adultera e fatta contro la legge ecclesiastica"[102]. Acacio da parte sua informò il papa Simplicio, che Pietro era stato ordinato di notte, ancora prima della sepoltura del predecessore, da un solo vescovo[103]. Sarebbe allora il secondo caso di un'ordinazione illegale ad Alessandria, il che mi sembra sospetto. Perché proprio Timoteo e Pietro, tutti e due anticalcedoniani, si sarebbero fatti ordinare contro la legge stabilita al concilio di Nicea, mentre con tanta fermezza si dichiaravano fedeli a quel sinodo? Potrebbe darsi che si trattasse di una calunnia, inventata per impedire la loro comunione con Roma.

In ogni caso Pietro venne subito condannato a morte — o almeno minacciato di tale condanna — dall'imperatore Zenone, il quale reinsediò Timoteo Salofaciolo[104]. Il fatto stesso di essere nominato dall'imperatore, agli occhi degli Alessandrini non era mai un vantaggio. Forse per guadagnarsi l'appoggio dei cittadini, come chi si preoccupa per il futuro felice della sua Chiesa, il vescovo mandò a Costantinopoli il presbitero Giovanni Talaia per chiedere all'imperatore, che la prossima volta fosse permesso agli Alessandrini di eleggere il vescovo secondo la loro scelta[105]. Zenone fu d'accordo, alla condizione che non si fosse trattato dello stesso Giovanni; secondo Evagrio l'imperatore aveva scoperto cha già allora s'impegnava intorno all'episcopato per se stesso e Liberato aggiunge che egli s'incontrava a Costantinopoli con certi generali sospetti di preparare una rivolta contro l'imperatore[106]. Va osservato che la domanda che gli Alessandrini potessero scegliere il loro vescovo non si opponeva al canone 28 di Calcedonia, dove si dava al vescovo di Costantinopoli il diritto di consacrare i vescovi di Asia, Ponto e Tracia, non di Egitto. In pratica, però, l'usanza dell'imperatore di introdurre i suoi vescovi dove voleva, era un abuso di potere piuttosto frequente. Zenone non era pronto ad autolimitarsi in questa vicenda e il permesso concesso a Giovanni era piuttosto eccezionale. Giovanni giurò a Zenone che non pensava a se stesso e in futuro non si sarebbe fatto eleggere[107].

Giovanni Talaia (giugno-dicembre 482)

Dopo la morte di Timoteo invece Giovanni si fece eleggere. Evagrio cita Zaccaria, secondo cui Giovanni "aveva distribuito denaro e non aveva tenu-

---

[102] Liberatus, *Breviarium*, 16.
[103] Acacius Constantinopolitanus, *Epist. ad Simplicium*, Thiel, 194.
[104] Evagrius, HE III, 11.
[105] Evagrius, HE III, 12.
[106] Liberatus, *Breviarium* 16-17.
[107] Evagrius, HE III, 12.

to conto del suo giuramento all'imperatore"[108]. Zenone, quindi, lo espulse dalla città perché reo di falso giuramento. In tutto quest'affare non si vedono tracce della controversia teologica. Giovanni si recò a Roma e là fece lo stesso che aveva fatto un secolo e mezzo prima Atanasio d'Alessandria: si presentò come perseguitato dagli eretici: Atanasio dagli ariani, Giovanni dai monofisiti. Interessante osservare che anche Liberato ha notato che l'intervento di Giovanni a Roma era "sicut beatus fecit Athanasius"[109]. Evagrio racconta l'accaduto così:

> Quel Giovanni, che abbiamo menzionato più sopra, dopo essere fuggito, raggiunse la Vecchia Roma, recando turbamento poiché affermava che per la sua difesa dei dogmi di Leone e del Concilio di Calcedonia egli era stato deposto dal trono e che qui era stato imposto un altro che si poneva come nemico dei dogmi. Sconvolto da questo, Simplicio, vescovo della Vecchia Roma, inviò una lettera all'imperatore Zenone; costui, allora, gli rispose accusando Giovanni di aver violato il suo giuramento e attestando che per tale ragione e nessun'altra avevano cacciato quest'ultimo dall'episcopato[110].

È certamente difficile che Giovanni sia arrivato a Roma vivente Simplicio, il quale secondo gli storiografi moderni è morto il 10 marzo del 483[111]; avrebbe dovuto viaggiare in pieno inverno. Bisognerebbe piuttosto credere al *Liber pontificalis*, dove si dice che il papa avrebbe scritto una lettera con la condanna di Pietro rispondendo ad Acacio, e non dopo la denuncia di Giovanni stesso[112]. Egli probabilmente giunse a Roma un po' più tardi, ma il ricordo di questi avvenimenti, anche se confuso, sopravvisse a lungo, perché nel *Liber pontificalis* rimane una traccia nella biografia del papa Gelasio[113], fuori posto, perché il biografo ha confuso i papi. Lo stesso Gelasio attesta che Felice III, successore di Simplicio, ricevette Giovanni a Roma come un ortodosso perseguitato dai monofisiti[114]. Philippe Blaudeau suppone che il fatto di fuggire a Roma e non più vicino, in qualche località

---

[108] Evagrio, HE III, 12; Ps.-Zacharias, HE V, 17.

[109] Liberatus, *Breviarius* 18. Cf. C. Pietri, *D'Alexandrie à Rome: Jean Talaïa, émule d'Athanase au Ve siècle*, in: *Alexandrina*. Mélanges offerts à Claude Mondesért S.J., Paris: Cerf 1987, 277-295.

[110] Evagrius, HE III, 15; cf. Ps.-Zaccaria, HE V, 9; Liberatus, *Breviarium* 17.

[111] Secondo il *Liber Pontificalis* sarebbe stato sepolto il 2 marzo (LP 49, 5).

[112] *Liber pontificalis* 49, 3.

[113] Gelasio (492-496) LP 51, 3-4: Eodem tempore fugiens Iohannis Alexandrinus episcopus catholicus et venit Romam ad sedem apostolicam; quem beatus Gelasius suscepit cum gloria, cui etiam et sedem secundam praebuit. (4.) Ipsis temporibus fecit synodum et misit per tractum Orientis et iterum misit et damnavit in perpetuum Acacium et Petrum, si non penitens sub satisfactionem libelli postularet paenitentiam.

[114] Gelasio papa, *Epist.* 99, *Coll. Avellana*, CSEL 35, 452.

egiziana, costituisca una prova che i calcedoniani non trovavano grande appoggio nel Paese[115]. Sarei piuttosto incline a pensare che Giovanni volesse piuttosto trovare sostegno efficace contro Pietro, prescindendo dalla dottrina, e non semplicemente fuggire.

Evagrio sembra giudicare negativamente il comportamento di Giovanni a Roma, un "turbamento" inutile, quindi lui stesso non era convinto che i motivi dottrinali fossero decisivi. La menzogna di Giovanni, però, poteva essere presa a Roma in buona fede, perché il suo esilio coincideva con la promulgazione dell'*Enotico*, documento di unione, da parte di Zenone[116].

Questo documento era fatto per placare le tensioni. Dal punto di vista teologico, sostanzialmente, non gli manca nulla, ma non poteva essere ben accetto a Roma, perché elogiava non soltanto il concilio di Nicea, ma anche quello di Costantinopoli del 381, non considerato a Roma: prima perché solo gli Orientali vi furono invitati e secondo a causa del canone 3 sulla posizione privilegiata di Costantinopoli. Il concilio di Calcedonia no vi è condannato, ma soltanto nominato, in un contesto poco decoroso:

> Anatemizziamo chiunque ha professato o professa qualcosa di diverso, o ora o in qualsiasi altra circostanza, o a Calcedonia o in qualsiasi altro concilio, e principalmente i suddetti Nestorio ed Eutiche e quanti seguono le loro dottrine[117].

Secondo questo testo, il concilio calcedonense vale in quanto ripete la stessa fede dei concili precedenti, ma in più c'è la suggestione che vi sia stato definito qualcosa di diverso rispetto a Nicea. Non c'è niente sulle nature di Cristo né sul *Tomo a Flaviano* di Leone, ma neppure si parla del canone 28 e dei privilegi della Chiesa costantinopolitana, riguardanti il potere di ordinare i vescovi delle diocesi vicine, prima autocefale. La frase citata sul concilio di Calcedonia rimane ambigua, può essere interpretata neutralmente, ma anche come una critica, o addirittura come condanna. La mancanza di un qualsiasi riferimento alla lettera di Leone a Flaviano, garantiva la non-accoglienza a Roma. Invece ai monofisiti radicali, partigiani di Eutiche, poteva sembrare troppo mite, perché loro sarebbero stati soddisfatti soltanto da una condanna esplicita del concilio.

Pietro Mongo (dec. 482 – 29 oct. 489)

Giovanni Talaia non firmò l'*Enotico*, sia perché non voleva, sia perché

[115] Ph. Blaudeau, *L'eléction d'archevêques diphysites au trône alexandrine (451-482)*, 104.

[116] Cf. Evagrius, HE III, 14. Cf. L. Perrone, *La Chiesa di Palestina*, 132-133; E. Dovere, *L'Enotico di Zenone Isaurico. Preteso intervento normativo tra politica religiosa e pacificazione sociale*, "Storia et Documenta Historiae et Iuris" 54 (1988) 170-190.

[117] Evagrius, HE III, 14, trad. F. Carcione.

non ne ebbe occasione. Invece Pietro Mongo firmò, sostituì Giovanni e divenne un suo nemico giurato. Talaia fece di tutto per screditare il suo successore agli occhi del vescovo di Roma e in tutte le lettere dei papi posteriori nettamente si manifesta la convinzione che Giovanni fosse cattolico, invece Pietro Mongo, Pietro il Fullone e Acacio fossero eretici: l'opinione nata dal falso giuramento di Giovanni, trovò assenso a Roma.

Nel frattempo Zenone cercava un appoggio più largo possibile al suo *Enotico*. L'affiancava Acacio di Costantinopoli che scrisse a Pietro Mongo spiegandogli che il concilio calcedonense era accettabile e che non ci fosse niente di eretico, ma che sarebbe stato meritevole firmare il documento imperiale per stabilire l'unione ecclesiale anche con chi non volesse accettare il concilio. Questa lettera è andata perduta[118], ma Evagrio cita la risposta di Pietro, dalla quale si desume che il suo contenuto fosse proprio quello[119]. Pietro scrive gentilmente, che si lascia convincere, che non rimprovera niente al concilio di Calcedonia, perché in nulla contraddice il simbolo niceno, e volentieri sottoscrive l'*Enotico*[120]. Evagrio nota anche che Pietro accettò la comunione ecclesiale con i sostenitori di Proterio[121]. Sembra che tutto il suo operare abbia avuto come scopo principale l'unità della Chiesa, cioè la comunione tra i vescovi delle principali città, ma ugualmente plausibile sarebbe che semplicemente era l'unico modo per conservare il seggio episcopale. Nel combinare questi due aspetti si dimostra fedele alla memoria e all'opera di Timoteo Eluro[122].

Pietro aveva risposto così solo per educazione e per liberarsi dalle noie? Evagrio lo giudica "falso, volubile e duttile alle circostanze", lo Ps.-Zaccaria suggerisce che Pietro avrebbe volutamente indotto in errore Acacio, fingendo l'appoggio al concilio[123]. In ogni caso Pietro firmò il documento d'unione e l'imperatore rimase soddisfatto, come pure Acacio, il quale lo aveva auspicato in una lettera precedente[124]. Sembra che i due storici, Zaccaria e Evagrio, fossero più ideologici dei loro pragmatici protagonisti.

Felice III, sotto l'influsso di Giovanni Talaia, si preoccupò seriamente, considerando la deposizione di Giovanni una questione di fede e non

---

[118] Cf. V. Grumel, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, vol. I, n. 165.

[119] P. Blaudeau la ritiene falsa, fabbricata per provare l'effetto salutare *d'Enotico* per la pace nella Chiesa. Cf. *Alexandrie et Constantinople (451-491)*, 216. Non mi convince, perché ritengo Pietro abbastanza ansioso di non perdere di nuovo il suo vescovado per scriverla.

[120] Evagrius, HE III, 17.

[121] Evagrius, HE III, 13.

[122] Cf. Ph. Blaudeau, *Le cas Pierre Monge au regard des sources monophysites d'origine palestinienne (fin Ve s. – début VIe s.)*, "Studia Patristica" 37 (2001) 358-360.

[123] Cf. Ps.-Zaccaria VI, 1.

[124] Cf. Ps.-Zaccaria V, 11; V. Grumel, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, vol. I, n. 166.

di falso giuramento. Quindi mandò una lettera ad Acacio minacciandolo di scomunica, se non avesse rotto con Pietro Mongo, valutato monofisita e ordinato senza rispetto per la legge[125]. Ho accennato all'analogia della situazione creatasi tra l'Oriente e l'Occidente adesso e cento anni prima, quando Atanasio fu deposto ed esiliato, e fuggì a Roma. Era condannato per motivi prevalentemente disciplinari, si presentò dicendo di essere perseguitato dagli "ariomaniaci", quindi martire dell'ortodossia. Il papa Giulio rimase ingannato e con il sinodo romano scrisse ai vescovi orientali, allora riuniti ad Antiochia, accusandoli di essere ariani e persecutori[126]. Adesso anche Giovanni fugge a Roma, cacciato per aver giurato il falso, si presenta come perseguitato dai monofisiti, egli pure martire dell'ortodossia. Il papa Felice insieme al sinodo scrive agli Orientali, questa volta rappresentati dal vescovo di Costantinopoli, accusando tutti quanti di eresia.

Acacio era stato invitato a Roma dove avrebbe potuto/dovuto affrontare le accuse di Giovanni[127]. Non soddisfatto della sua risposta — oggi perduta — il papa, con il sinodo del 28 luglio di 484, con settantasette vescovi presenti, scomunicò Acacio e lo privò dell'onore sacerdotale[128]. Si osserva che non gli venne posta nessuna accusa dottrinale, ma ci si soffermò sulla sua comunione con i rappresentanti di una tradizione giudicata eretica[129].

Così cominciò lo "scisma acaciano". Le cause della condanna di Acacio sono elencate chiaramente nella lettera:

1. Acacio avrebbe spesso oltraggiato il concilio niceno e rivendicato temerariamente i diritti di altre province.

Il papa si richiama al canone sesto del concilio niceno. Esso stabiliva che la precedenza nella Chiesa deve essere legata all'antichità delle origini, la quale mancava alla Chiesa costantinopolitana. In quel canone sono nominate le sedi di Alessandria, Antiochia e Roma come le più importanti; evidentemente non si parla di Costantinopoli.

2. Acacio avrebbe accettato gli eretici e avrebbe insediato loro a capo delle chiese; per esempio Giovanni Codonato, ma soprattutto Pietro Mongo.

---

[125] Thiel, 232, Epistola datata a marzo 483. Essa appartiene al dossier completato al sinodo del 28 luglio 484 e sotto questa data vedi SCL 6, 279-283.

[126] Cf. Roma (340/341), SCL 1, 110-123; Atanasio, *Apologia contra arianos* 21, 35.

[127] Thiel, 239-240; Evagrius, HE III, 18.

[128] Roma (28 VII 484), SCL 6, 283-285; J. Wojda, *Communion et foi: les trois premiers voyages des papes de Rome à Constantinople (484-555). Étude historique et théologique*, Siedlce: Iwonex, 2006, 37-41.

[129] Cf. Ph. Blaudeau, *Rome contre Alexandrie? L'interpretation pontificale de l'enjeu monophysite (de l'émergence de la controverse eutychienne au schisme acacien 448-484)*, "Adamantius" 12 (2006) 192-195.

La posizione e l'atteggiamento di Giovanni Codonato si presenta in modo assai misterioso. I commenti degli studiosi sono pieni di "forse"[130]. Anche Thiel in una nota intravede la confusione nella cronologia dei dati[131]. Il papa scrive che Acacio l'avrebbe prima condannato ma posteriormente istallato a Tiro. Mi sembra poco probabile che un tale cambiamento fosse legato al cambio delle opinioni teologiche di Giovanni. Vittorio di Tunnuna scrisse che nel 488 (sbagliato di qualche anno) "Pietro di Antiochia morì sotto condanna e al suo posto [Acacio] ordinò Calendione. I vescovi orientali, come se non l'avessero saputo, consacrarono Giovanni Codonato come vescovo di quella chiesa: dopo di lui venne Pietro eretico"[132].

Ne risulta, per quanto riesco a comprendere, che la "colpa" di Codonato potrebbe essere quella, di essere stato eletto dai vescovi orientali, in contrapposizione a Giovanni Calendione, consacrato a Costantinopoli e istallato con la forza imperiale[133]. Per comprendere il rifiuto del vescovo da parte degli Antiocheni basta considerare che per loro, la sola consacrazione a Costantinopoli, città imperiale e sempre più prepotente, era già un'offesa. Papa Simplicio, invece, approvò l'installazione di Calendione nel 482, schierandosi in tale maniera dalla parte di Acacio[134], contro le scelte degli Antiocheni. Vittore sottolinea, che il successore di Codonato, Pietro Fullone fosse eretico, il che non è detto di Codonato. Si tratti di una semplice omissione, oppure non voleva pronunciarsi sull'ortodossia o meno di quel Giovanni? Mi sembra molto probabile che Acacio non avesse niente da rimproverare a Codonato, ma poiché preferiva il "suo" Calendione a capo della chiesa Antiochena, avesse trovato un posto per lui a Tiro.

3. Acacio avrebbe corrotto Vitale e Miseno, due vescovi inviati dal papa.

La storia di questi due legati merita un lungometraggio d'azione. I loro affari li presenterò brevemente in rapporto all'accusa seguente:

4. Acacio avrebbe perseverato in comunione con altri eretici.

Non si parla delle questioni dottrinali, quindi possiamo supporre che

---

[130] E. Stein lo dà per scontato. Cf. *Histoire du Bas-Empire. De la disparition de l'empire d'Occident à la mort de Justinien (476-565)* II, Paris 1949, 20-21.

[131] Cf. Thiel, 207, n. 3.

[132] Victor Tonnenensis, *Chronica*, s.a. 488, MGH AA 11, 191: Petrus Antiochenus sub damnatione moritur, et in eius loco Calendionem ordinat. Orientales autem episcopi, tanquam nescientes, Ioannem cognomento Codonatum, eidem Ecclesiae consecrant episcopum: cui Petrus successit haereticus.

[133] E Stein, *Histoire du bas-empire*, 20.

[134] Simplicius papa *Acacio Constantinopolitano* (15 VII 482), Coll. Avellana 69, CSEL 35,1, 155.

non solo quelle preoccupavano il pontefice romano. Lo conferma il *Liber Pontificalis* nella biografia di papa Felice, dove si dice dell'accaduto:[135]

> [2] Al tempo del suo episcopato giunse da parte dei Greci una relazione, che Pietro Alessandrino fosse stato riammesso alla comunione da Acacio, vescovo di Costantinopoli. Allora il venerabile Felice, arcivescovo della sede apostolica romana, fatto un sinodo e con consiglio della sua sede inviò il suo delegato e condannò Acacio e Pietro.
>
> [3] Tre anni dopo arrivò una notizia dall'imperatore Zenone, che Acacio era tornato facendo penitenza. Allora papa Felice convocò il sinodo e di comune accordo inviò due vescovi, Miseno e Vitale, perché se avessero trovato Acacio complice di Pietro, avrebbereo dovuto condannare entrambi; in caso contratio, avrebbero dovuto presentare un libello di pentimento[136]. Quando questi vescovi entrarono a Costantinopoli, furono corrotti con il denaro e non fecero secondo il precetto della sede apostolica[137].

Il papa scrisse anche a Zenone dell'irregolarità della elezione di Pietro Mongo[138], sempre convinto che l'unico vescovo di Alessandria fosse Giovanni Talaia. Zenone gli rispose che tutto era in regola, che Giovanni aveva testimoniato in malafede, e che era lui l'usurpatore, giacché agiva contrariamente al giuramento. A proposito di Pietro, l'Imperatore scrisse tra l'altro:

> Bisogna tener per certo che tanto la Nostra Pietà che il santissimo Pietro anzidetto e tutte le santissime Chiese accolgono e onorano il santissimo concilio di Calcedonia, che s'è conformato alla fede di Nicea[139].

---

[135] Felix III (483-482), *LP* 50, 2: „[2] Sub huius episcopatum iterum venit relatio de Grecias Petrum Alexandrinum revocatum ad communionem ab Acacio episcopo Constantinopolitano. Tunc venerabilis Felix, archiepiscopus sedis apostolicae urbis Romae mittens defensorem cum consilio sedis suae, facto concilio, et damnavit Acacium cum Petrum. [3] Post annos III iterum venit relatio ab imperatorem Zenonem ut paenitens rediret Acacius. Tunc papa Felix fecit concilium et consensum, misit duos episcopos, Mesenum et Vitalem, ut si invenirent conplicem Petri Acacium iterum damnarent eos; si non, offerrent libellum paenitentiae. Qui dum introissent Constantinopolim corrupti sunt paecuniae datum suprascripti episcopi et non fecerunt secundum praeceptum sedis apostolicae". Il testo e le note dalla nostra edizione: *Liber Pontificalis*, a cura di M. Ożog, H. Pietras, SCL 9, Krakow: Wydawnictwo WAM 2014.

[136] Cf. Roma (28 lulii 484), SCL 6, 279-285; Evagrius Scholasticus, HE III, 18-21: Mansi VII, 1137-1138 (notitia); Mansi VII, 1028-1031 – *Epistola Felicis Papae III ad Acacium Constantinopolitanum* (antesinodalis); Thiel, 243-247 – *Epistola Felicis papae damnantis Acacium Constantinopolitanum episcopum, quia Petrum et alios haereticos, quos ipse damnaverat, sine apostolica fide recepit* (postsinodalis); cf. J. Wojda, *Communion et foi*, 37-41.

[137] Cf. Victor Tonnenensis, *Chronica*, a. 486-487, MGH AA XI 190-191.

[138] Roma (5 X 485), SCL 6, 285-287.

[139] Evagrius, HE III, 20.

Agli occhi di Zenone, quindi, l'*Enotico* non si opponeva al concilio di Calcedonia e l'approvazione di esso non significava che si condannasse il concilio. Vi erano, però, a Costantinopoli certi monaci, filocalcedoniani radicali. Il loro archimandrita Cirillo sospettava di eresia chiunque si pronunciava contro questo concilio in qualsiasi modo. Gli acemeti continuavano la loro azione contro Pietro. Due messi del papa romano, Miseno e Vitale, erano entrati in comunione con lui e perciò erano accusati di essere eretici anche loro. Sembra che l'opinione creata da Giovanni Talaia fosse tanto ferma, che nessun argomento né prova potesse cambiarla. Il sinodo romano scomunicò Acacio, Pietro Mongo, Giovanni di Apamea insieme a Miseno e Vitale, con richiamo ai concili di Nicea, Efeso e Calcedonia, senza menzionare quello di Costantinopoli[140]. Solo dopo dieci anni, morto Vitale, Miseno venne riabilitato, dopo aver scritto e presentato al sinodo due lettere di autocritica degne della "rivoluzione culturale". Miseno si dissocia da Eutiche, Dioscoro, Timoteo Eluro, Pietro Mongo, Acacio, Pietro Fullone e dopo di ciò viene riaccolto[141]. Nel frattempo ad Alessandria continuano i disordini fomentati dai monaci radicali.

Abbiamo visto la testimonianza di Evagrio, secondo la quale Timoteo Eluro si dichiarava chiaramente favorevole all'*omoousia* di Cristo con Dio Padre e con gli uomini. Quando allora Pietro Mongo scrisse una lettera ad Acacio, dove si pronunciava in favore delle decisioni di Calcedonia[142], non necessariamente dissimulava. In termini simili si esprime pure la lettera sinodale diretta da Antiochia ad Alessandria[143], anche se di Calcedonia parla più moderatamente, come l'*Enotico*. Pietro trovava però ad Alessandria una fortissima opposizione con la quale doveva convivere. Per soddisfarla dovette parlare contro il concilio e il *Tomo* di papa Leone[144], sempre con la speranza di maneggiare la situazione e salvare il trono episcopale. La sua posizione oscillante — se non conformista — trova una buona caratteristica sotto la penna di Liberato: anatemizzò il concilio e il *Tomo*, anche se aveva scritto a Acacio e a Simplicio che era in comunione con loro e con il santo sinodo[145].

---

[140] Roma (5 X 485), *Epistola ad presbyteros et archmandritas Constantinopolis atque in Bithynia constitutos*, SCL 6, 287-290; Thiel, 252-257.

[141] Roma (8-13 marzo 495), SCL 6, 323-330; Thiel, 437-447.

[142] Evagrius, HE III, 17.

[143] Ps.-Zaccaria, HE, V, 10; SCL 6, 276-277.

[144] Cf. Evagrius, HE III, 22.

[145] Liberatus, *Breviarium*, 18: Igitur Petrus Moggus ab abbate Amone et Ioanne episcopo Magileos, et ab abbatibus monachorum inferioris Aegypti bella passus, et seditione ei in Caesarea basilica, ut dicitur, facta, anathemizavit synodum Chalcedonensem, et tomum papae Leonis, et haec fecit, cum iam scripsisset Acacio et Simplicio, quia communicator eorum esset et sanctae synodi.

Il compromesso però non era raggiungibile. Da parte dei monaci — eutichiani radicali — che non perdonavano a Pietro la sottoscrizione dell'*Enotico*, qualsiasi cosa avesse detto dopo, la ribellione divenne più ostinata, ma anche dalla parte opposta il vescovo aveva dei nemici.

Vale la pena notare che l'*Enotico* non è stato mai apertamente condannato dal vescovo di Roma, ma si andava piuttosto ai principi: nella lettera *De vitanda communione Acaci*, attribuita al papa Gelasio, si sottolinea, che l'imperatore è figlio della Chiesa e gli conviene ascoltare e imparare, e non insegnare[146]. Non è di sua competenza, insomma, pubblicare lettere sulla fede. Questo richiamo all'ordine non era superfluo, visto come l'imperatore era considerato in Oriente. Lo possiamo costatare leggendo le lettere dei vescovi scritte ancora a Leone. A. Grillmeier ha dedicato un sotto capitolo a questo assunto mostrando che i vescovi trattavano l'imperatore come vero successore di san Pietro, al quale Dio stesso aveva conferito la responsabilità per la Chiesa[147]. Il brano più significativo proviene dalla lettera dei vescovi della *Syria secunda*:

> Cristo, il Signore di tutti, ha dimostrato alle sante chiese il suo immenso amore e ha portato a compimento la promessa nella quale secondo i vangeli fu detto a Pietro: "Tu sei Pietro e su questa roccia io edificherò la mia chiesa, e le porte dell'inferno non prevarranno contro di essa", quando egli cinse la Vostra Mitezza con la veste imperiale. In questo non c'è niente di meraviglioso; poiché egli è veramente Dio e parla senza mentire e sempre mostra che le sue promesse sono fedeli[148].

Con tali sentimenti in circolazione, le parole del papa sono del tutto comprensibili.

Evagrio considera Pietro Mongo eretico monofisita, quindi scrive della sua condanna della lettera di Leone e del concilio calcedonese, ma subito dopo aggiunge che un certo Nefalio si era recato dall'imperatore per accusarlo[149]. Evagrio si contraddice in quel capitolo in maniera particolare, oppure ci sfugge qualcosa di importante:

> Nefalio, allora, si recò alla capitale per informare Zenone di quello che succedeva. Zenone si irritò e, per ripristinare l'unione, inviò Cosma, uno dei suoi *spatari*. Costui fece tantissime intimidazioni a Pietro, accusandolo di aver prodotto una grande spaccatura con la sua arroganza; tuttavia non ottenne progressi verso

146 Gelasio, *Epist*. 1, 10 Thiel, 292-293. Cf. Ph. Blaudeau, *La Siège de Rome et l'Orient, 448-536 : étude géo-ecclésiologique*, Rome : École française de Rome, 2012, 160.

147 A. Grillmeier, *Gesù il Cristo* II/1, 289-297: „I vescovi si rallegrano della Chiesa imperiale".

148 ACO II/5, n. 22, p. 38; A. Grillmeier, *Gesù il Cristo* II/1, 290

149 Evagrius, HE III, 22.

> il suo obiettivo e ripartì per la capitale solo dopo aver reso le loro residenze a quanti ne erano stati espulsi. [...] Numerosissime furono le discussioni che si tennero presso Zenone riguardo al concilio di Calcedonia: ma il risultato fu nullo, poiché Zenone poneva assoluto rifiuto ad anatemizzare questo concilio[150].

Sembra, quindi, che i radicali rimossi dai monasteri fossero piuttosto i sostenitori giurati di Calcedonia che volevano che Zenone prendesse la loro parte e proprio per questo Nefalio era andato alla capitale. Ma se fosse così, perché Zenone avrebbe inviato il suo *spataro*, cioè una guardia del corpo di alto rango? Per richiamare Pietro alla moderazione nei riguardi dei calcedonesi radicali? L'ultima frase sembra suggerire il contrario, cioè che Nefalio avrebbe voluto ottenere dall'imperatore la condanna del concilio e la difesa dei monofisiti radicali.

Con una grande abilità gli autori del manuale di Fliche-Martin parlano delle agitazioni, ma non precisano, chi era da quale parte[151]. In una nota confessano di non saper stabilire, quale fosse la posizione dottrinale di Nefalio. Lorenzo Perrone lo definisce monofisita radicale, qualche anno dopo, però, convertito al calcedonismo ugualmente radicale[152]. Charles Moeller vede la sua evoluzione dal monofisismo radicale al calcedonismo moderato, ossia al neocalcedonismo[153]. La cronaca monofisita di Zaccaria parla piuttosto male di lui: sarebbe stato un monaco, ma per costume istigatore del popolo[154] che era andato da Zenone con le lettere dei separatisti, in cui sostenevano di essere stati depredati dal vescovo e rimossi dai monasteri[155]. Ma che possibilità avrebbe avuto Nefalio di essere accolto con comprensione, se fosse stato monofisita radicale, giacché Zenone era conosciuto come colui che non voleva condannare apertamente Calcedonia, anche se promuoveva il suo *Enotico*? Sappiamo anche di un inviato di Acacio, che aveva il compito di esaminare la fede di Pietro, accusato presso il patriarca di aver criticato il concilio[156]. Zenone e Acacio, allora, sarebbero stati in quell'epoca difensori del concilio, ma contrari ai passi troppo radicali, nel nome della pace.

Cosma, inviato imperiale, aveva accusato Pietro "di aver prodotto una grande spaccatura con la sua arroganza". Non riuscendo a fare granché, vi fu un altro inviato, Arsenio, nuovo prefetto d'Egitto, che tentò di trattare,

---

[150] Evagrius, HE III, 22, trad. F. Carcione.

[151] Fliche-Martin, 437.

[152] L. Perrone, *La Chiesa di Palestina*, 148-150.

[153] Cf. Ch. Moeller, *Un représentant de la christologie néo-chalcédonienne au début du sixième siècle en Orient: Néphalius d'Alexandrie*, RHE 40 (1945) 73-140, *passim*.

[154] Ps.-Zaccaria VI, 1.

[155] Ps.-Zaccaria VI, 2.

[156] Ps.-Zaccaria VI, 1.

ma non riuscì neanche lui a persuadere gli ostinati. Allora mandò alcuni di loro a Costantinopoli per discutere con l'imperatore. Da questo racconto non è chiara la posizione di Pietro Mongo nella contesa. Fino a che punto era anticalcedonese? Non condivideva le sue premesse teologiche oppure soltanto contestava l'aspetto politico dei canoni e badava a conciliare tutti? Era ugualmente anticalcedoniano come antieutichiano? Opponendosi con forza ai calcedoniani radicali suscitò lo sdegno dell'imperatore, ma lo stesso ottennero quelli che volevano una decisa difesa dei monofisiti contro la persecuzione da parte del vescovo? Zenone desiderava l'appoggio per l'*Enotico*, ma senza che fossero perseguitati i radicali di tutti gli schieramenti?

Ciò che scrive in seguito Evagrio non può essere tutto vero, perché sembra contraddittorio. Zaccaria, simpatizzante di Pietro Mongo, è sospetto, e Teofane a volte confonde i dati. Per quanto si possa stabilire come piuttosto certo, l'*Enotico* è stato sottoscritto da Pietro Fullone, Pietro Mongo, Acacio Costantinopolitano e Martirio di Gerusalemme[157]. Hanno scambiato delle lettere[158] e la pace è tornata, almeno tra i vescovi e per poco tempo. I vescovi delle sedi più importanti si mostrarono quindi capaci di un compromesso dottrinale, senza tradire i principi della fede esposti a Nicea ed Efeso I, per ripristinare l'unione della Chiesa, anche se con gli interventi di Zenone. Purtroppo i vescovi di Roma non lo comprendevano così, e consideravano l'accettazione del *Tomo* di Leone una questione di principio, come se non fosse possibile confessare la vera umanità di Cristo senza di essa. Personalmente ritengo che anche in questo caso non si trattasse solo di teologia, ma di politica ecclesiale: a Calcedonia, infatti, per la prima volta gli Orientali avevano approvato in modo conciliare un testo del papa romano. Perciò gli Occidentali continuavano ostinatamente a pretendere l'accettazione del *Tomo a Flaviano*, senza prendere atto del cosiddetto *secondo Tomo*, cioè della lettera 165, dove lo stesso Leone si esprimeva in modo più conciliante.

I monaci, che costituivano una forza non indifferente e con i quali il vescovo di Alessandria doveva fare i conti, non erano, anche loro, pronti a nessun compromesso. Quando Pietro Mongo prendeva delle misure contro di loro, protestavano presso Zenone, come abbiamo visto. Quando faceva certi passi favorevoli a loro, per la santa pace, si divulgava la notizia che aveva condannato Calcedonia. Interrogato a proposito, lo negò decisamente e perciò venne accusato di opportunismo sia da Evagrio che dai moderni[159]. Come compagno di Timoteo Eluro, Pietro Mongo era soprattutto

---

[157] Evagrius, HE III, 16; Ps.-Zaccaria V, 9.

[158] Cf. Ps.-Zaccaria V, 10-12.

[159] Cf. Evagrius, HE III, 17; L. Duchesne, *Storia della Chiesa antica* III, Roma: Desclèe, 1911, 274-280.

contrario al canone 28 su Costantinopoli, e in teologia negava più il modo di parlare che non il contenuto dogmatico dei testi conciliari.

Dopo la morte di Acacio (a. 489), la sede costantinopolitana fu occupata da Fravita, il quale scrisse una lettera di comunione a Pietro Mongo, ma morì prima di ottenere la risposta[160]. Quella giunse alla capitale, quando già al suo posto era vescovo Eufemio, da Zaccaria detto nestoriano[161], come gli anticalcedoniani chiamavano i calcedoniani. Come vediamo nella lettera, questa volta Pietro si richiama all'*Enotico* e lo presenta come una condanna delle espressioni avventate di Calcedonia e del *Tomo* di Leone[162]. Prima che Eufemio potesse reagire Pietro Mongo morì.

Atanasio Keletes (489-496), Giovanni I (496-505), Giovanni II (505-516), Dioscoro II (516-517)

Adesso mi permetto di citare un brano di Evagrio sul succedersi dei vescovi, aggiungendo le date:

> Ordunque, quando Eufemio e Pietro erano sul punto di entrare in disputa e di convocare dei sinodi l'uno contro l'altro, Pietro morì e gli successe al seggio Atanasio [489-496], il quale tentò di riconciliare quanti erano in contrasto, ma non ci riuscì, perché le parti, nella tensione, estremizzavano le loro opinioni. Atanasio inviò, poi, la sinodica a Palladio [490-498], successore di Pietro [il Fullone] ad Antiochia; mantenne, comunque, a riguardo del concilio di Calcedonia, lo stesso atteggiamento del suo predecessore. Ciò è quello che fece anche Giovanni [Mula; 496-505], che succedette ad Atanasio sulla cattedra alessandrina. Morì intanto Palladio, vescovo di Antiochia, ed ebbe per successore Flaviano [498-512], il quale spedì ad Alessandria un prete antiocheno, Salomone, a portare la sua sinodica e a prendergli la risposta di Giovanni. Dopo questo Giovanni vi fu un altro Giovanni [Niciota; 505-516] che ebbe in successione la cattedra alessandrina: tale fu l'evolvere degli avvenimenti fino a data inoltrata dell'epoca di Anastasio, il quale, in verità, già da qualche tempo aveva rimosso Eufemio[163].

Il tempo dell'impero di Anastasio (491-518) coincide con lo scisma acaciano, un groviglio che sarebbe stato sciolto soltanto dal suo successore Giustino, subito all'inizio del suo regno. Anche questo permette di pensare che il vero motivo della crisi non fosse la questione teologica, di monofisismo o diofisismo, ma la politica e il gioco d'interessi tra i grandi del mondo e della Chiesa. Bastava una decisione amministrativa per risolvere il problema.

---

[160] V. Grumel, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, vol. I, n. 174.

[161] Evagrius, HE III, 23; Ps.-Zaccaria, HE VI, 4.

[162] Ps.-Zaccaria, HE VI, 6.

[163] Evagrius, HE III, 23, trad. F. Carcione.

L'imperatore Anastasio è il primo protagonista di quello scisma — con tanto di buone intenzioni — e a Evagrio bastano poche righe per caratterizzare rettamente — a mio parere — la sua politica religiosa, almeno nei primi dieci anni. Scrive:

> Anastasio, che era persona pacifica, non voleva assolutamente che si apportassero innovazioni, specialmente in ambito ecclesiastico; usava, dunque, ogni mezzo perché le santissime Chiese vivessero senza scompiglio e tutti godessero di profonda quiete, ponendo da parte ogni astio e spirito di contesa tanto nelle vicende ecclesiastiche quanto in quelle civili. Ebbene, in quegli anni il concilio di Calcedonia non fu mai né proclamato né ricusato pubblicamente. Ogni vescovo agiva secondo il proprio modo di credere[164].

In seguito lo storico descrive varie fazioni:

— fedelissimi al concilio calcedonense *secundum sensum et litteram*;
— nemici giurati del concilio, i quali condannavano i suoi decreti con il *Tomo* di Leone;
— sostenitori dell'*Enotico*, fautori dell'unica natura di Cristo;
— sostenitori dell'*Enotico*, fautori delle due nature.

La maggioranza dei vescovi apparteneva al partito dei sostenitori dell'*Enotico*. Sinteticamente raccoglie quelle posizioni Carmelo Capizzi e mi permetto di citare un frammento del suo libro. Vari gruppi, secondo la sua sistematizzazione, si distinguevano così:

a) stato di scisma e di polemica con Roma per non voler cancellare Acacio dai dittici;

b) stato di scomunica con Alessandria, perché i patriarchi di questa, pur accettando l'*Enotico*, condannavano Calcedonia;

c) stato di comunione instabile con Antiochia e Gerusalemme, i cui patriarchi accettavano l'*Enotico* e non condannavano Calcedonia, ma si tenevano in comunione con Alessandria che professava tale condanna[165];

d) stato di comunione instabile con una parte dell'episcopato dell'Illirico Orientale, che o respingeva l'*Enotico* o l'accettava, in modo da svuotarlo di tutto il suo valore anticalcedoniano[166].

Mi concedo la licenza di commentarlo.

Ci si trovava in scisma con Roma solo per il fatto di non voler cancellare il nome di Acacio, come era decretato, per così dire, da papa Felice, il quale

[164] Evagrius, HE III, 30, trad. F. Carcione.

[165] Qui Capizzi richiama J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, 31-39.

[166] Cf. C. Capizzi, *L'imperatore Anastasio I (491-518)*, 105. Alla fine c'è un richiamo a numerose lettere dei papi.

fece accompagnare la lettera sinodale del 28 luglio 484 da una condanna esplicita, che terminava solennemente: "Se qualunque vescovo, chierico, monaco, laico dopo questa denuncia comunicasse con Acacio, sia anatema, ad opera dello Spirito Santo"[167].

I vescovi alessandrini di allora sono detti monofisiti, ma quale fosse la loro convinzione teologica vera, è difficile indovinare. In quella situazione di stallo, quando tutti erano contro tutti e le alleanze cambiavano con rapidità incontrollata, l'imperatore si proclamò custode dello *status quo* e decise di rimuovere ogni vescovo innovatore, che voleva cambiare l'abitudine del luogo e far passare la sua chiesa da un partito all'altro. Di conseguenza la Chiesa si è vista molto divisa, con "numerosissimi scismi sia in Oriente che in Occidente o in Libia", come scrive Evagrio. Della situazione piena di tensioni di quegli anni parla la lettera dei monaci di Palestina ad Alcisone, vescovo di Nicopolis in Epiro nell'Illirico orientale, datata al 515, riportata da Evagrio[168]. Il racconto comincia dai tempi di Atanasio Keletes (489-496) in Egitto:

> Dopo la morte di Pietro, Alessandria e l'Egitto precipitarono di nuovo nello scisma [a causa dei Padri del concilio di Calcedonia]. Contro tale concilio Atanasio, il successore di Pietro, inserì un anatema nelle sinodiche che inviò ai patriarchi di Costantinopoli, di Antiochia e di Gerusalemme.

La posizione riconciliante di Pietro l'abbiamo vista. Accettava l'*Enotico*, per motivi politici, e si opponeva ugualmente ai monofisiti radicali come ai diofisiti radicali, condannava il concilio di Calcedonia, ferma restando la difesa della vera umanità di Cristo. La sinodica di Atanasio inviata ai colleghi patriarchi era una lettera usuale dopo l'elezione. S'intravede che secondo i monaci, autori della lettera, sotto Atanasio la chiesa di Alessandria è tornata allo scisma, il che vorrebbe dire che la sua posizione era più radicale. Il testo della lettera prosegue:

> Quell'anatema, però, non venne accolto [dall'ultimo]; e così Alessandria, l'Egitto e la Libia se ne andarono per proprio conto. A turno, poi, se ne andarono per proprio conto tutte le rimanenti Chiese d'Oriente, poiché la Chiesa d'Occidente non sopportava di stare in comunione con esse senza che aggiungessero i nomi di Pietro Mongo e di Acacio agli anatematismi pronunciati contro Nestorio, Eutiche e Dioscoro.

La parentesi quadrata aggiunta dal traduttore italiano crea l'impressio-

---

[167] "Edictum sententiae Felicis papae propter Acacii episcopi Constantinopolitani damnationem", Thiel, 247; SCL 6, 285, n. 1.

[168] Evagrius, HE III, 31; traduzione di F. Carcione.

ne che la sinodica fosse accettata da tutti tranne che dal vescovo di Gerusalemme, ma così il resto della frase perde senso. Infatti, essa non è stata accettata da nessuno e perciò la Chiesa dipendente dal vescovo Alessandrino si è isolata. A capo della Chiesa di Antiochia era allora Flaviano che non voleva condannare in blocco tutti i simpatizzanti di Calcedonia, come vedremo in seguito[169], e questa scelta probabilmente è stata predominante. L'osservazione degli autori sulle Chiese occidentali è significativa: loro sanno che il problema vero non è teologico ma d'ambizione; Roma credeva a Giovanni Talaia, riguardo al fatto che Pietro Mongo fosse usurpatore della sede alessandrina a danno di Giovanni e lo tenevano per certo.

> Ora, benché le Chiese dell'universo versassero in questa situazione, i figli autentici di Dioscoro e di Eutiche si ridussero, comunque, a un numero minimo; ed erano quasi sul punto di scomparire dalla faccia della terra fino a non esistere più, quando Xenaias, uomo veramente estraneo a Dio, poiché mirava a sbarazzarsi di Flaviano per un fine o per un risentimento le cui ragioni ignoriamo, sotto il pretesto di difendere la fede, aizzò gli animi contro costui, spacciandolo per nestoriano.

Difficile dire in che misura sia vero il giudizio degli autori sul numero dei "veri" monofisiti. Se davvero erano così poco numerosi, tanto più evidente sarebbe che il vero motivo della contesa era politico, non teologico. Si dice che i veri motivi di Xenaias, detto anche Filosseno, contro Flaviano di Antiochia non si conoscano. André de Halleux anche confessa di non conoscerli, ma aggiunge una testimonianza presa dall'*Anonimo 846*[170], secondo cui l'ostilità tra Filosseno e Flaviano risaliva alla consacrazione di quell'ultimo a vescovo di Antiochia nel 498. Filosseno, stabilito vescovo di Mabbug da Pietro Fullone nel 485, avrebbe conservato certi influssi ad Antiochia proprio fino all'arrivo di Flaviano. Costui avrebbe reintrodotto nei dittici i nomi dei vescovi diofisiti d'Antiochia, cancellati da Pietro sotto l'influsso di Filosseno[171]. Egli avrebbe preso un tale atteggiamento come un affronto personale. Se lo si aggiunge all'ostilità di Flaviano nei suoi confronti manifestatasi durante le guerre persiane (502-505), delle quali Filosseno si lamenta nella lettera ai monaci di Senoun[172], possiamo pensare che egli abbia avuto dei motivi personali, sufficienti per agire contro Flaviano. Non tutto, però, possiamo ascrivere alle animosità personali, perché

---

[169] Cf. André de Halleux, *Philoxène de Mabbog, sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain: Imprimerie Orientaliste 1963, 56-69.

[170] *Chronicon Anonymus ad A.D. 846 pertinens*, ed. E. W. Brooks, J.-B. Chabot, CSCO 3 [4], Paris 1903, p. 220.

[171] Cf. A. de Halleux, *Philoxène de Mabbog*, 39.

[172] Cf. A. de Halleux, *Philoxène de Mabbog*, 57.

ci sono motivi per intravedere nel comportamento di Filosseno una buona porzione di radicalismo nel campo della cristologia, se non di fanatismo. Ciò sembra risultare dal fatto, annotato dagli autori della nostra lettera, che Filosseno non accusa Flaviano di semplice calcedonismo, ma di nestorianesimo, come di solito facevano gli eutichiani radicali. Tale radicalismo non avrebbe trovato appoggio imperiale nei tempi di Zenone che cercava di imporre il suo *Enotico*, ma senza proscrivere Calcedonia. Adesso, sotto Anastasio, che voleva la conservazione dello *status quo* e guardava male i vescovi che volevano cambiare la posizione della loro Chiesa riguardo al duo o al monofisismo, le accuse di nestorianesimo rivolte a Flaviano potevano trovar ascolto presso l'imperatore[173]. Infatti, Flaviano era stato posto vescovo di Antiochia monofisita; secondo Teofane, l'imperatore gli aveva dato appoggio, perché "si diceva che era oppositore della dottrina Calcedonese"[174]. All'inizio del suo pontificato ha sottoscritto anche l'*Enotico*, ma non voleva condannare apertamente il concilio. Anastasio non desiderava cambiamenti di posizione e secondo lui Antiochia doveva rimanere monofisita, in senso moderato, se possibile. Se l'imperatore allora prevedeva dei disordini, non si sbagliava. Prosegue la lettera:

> Flaviano, però, consentiva all'anatematizzazione di Nestorio e delle sue dottrine; Xenaias, allora, si spostò da Nestorio a Diodoro, Teodoro, Teodoreto, Iba, Ciro, Euterio, Giovanni e non sappiamo quant'altri ancora né donde avesse raccolto i loro nomi.

I sostenitori radicali e intransigenti di Calcedonia erano in pieno contrasto con i sostenitori radicali di Efeso I. Nel testo di Evagrio c'è Dioscoro là dove i traduttori danno Diodoro, il che ha più senso[175]. Infatti, Dioscoro non quadra tra questi personaggi, tutti accusati di sostenere due nature di Cristo. Diodoro di Tarso passava per maestro di Nestorio, Teodoro di Mopsuestia, Teodoreto di Ciro e Iba d'Edessa sono stati accusati di confessare il nestorianesimo *ante litteram* e più tardi si farà la guerra contro di loro sotto lo slogan di "Tre capitoli", quando Giustiniano si lascerà convincere che erano loro i principali colpevoli del nestorianesimo. Altri tre facevano parte della delegazione orientale al concilio di Efeso I[176].

A proposito di questi personaggi, dei quali solo alcuni hanno seguito realmente le dottrine di Nestorio, mentre altri, diffidenti verso il suo pensiero, l'hanno anatematizzato e sono morti nella comunione con la Chiesa,

---

[173] R. Devreesse, *Le Patiarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, Paris: Librairie Lecoffre 1945, 68.

[174] Theophanes, *Chronicon*, a. 5991.

[175] Cf. SC 542, 471, fine della nota 2.

[176] SC 542, 471, n. 2.

Xenaias disse a Flaviano: "quand'anche anatematizzerai diecimila volte Nestorio e il suo insegnamento, se tuttavia non anatematizzi tutti quelli che hanno condiviso il modo di pensare di Nestorio, ti trovi anche tu negli stessi sentimenti di Nestorio".

Questa volta aggiungo "dieci" al mille della traduzione citata, perché così sta scritto, anche se, ovviamente, si tratta di un'esagerazione retorica. Si allude forse a Teodoreto di Ciro, il quale sottoscrisse i documenti a Calcedonia, inclusa la condanna di Nestorio. Interessante che a Filosseno non bastava che fosse condannata l'eresia, ma pretendeva la dannazione delle persone. Era una sollecitudine per la fede oppure un gioco personale? Gli autori della lettera suppongono la seconda possibilità, perché si esprimono in tal modo:

> Quindi, attraverso lettere, si procurò come collaboratori i partigiani di Dioscoro ed Eutiche, inducendoli ad aiutarlo contro Flaviano, da cui non pretendeva, comunque, l'anatema contro Calcedonia ma soltanto contro i suddetti personaggi.

In seguito la lettera dice che a Filosseno si aggregarono i vescovi Eleusino di Sassima nella Cappadocia Seconda e Nicia di Laodicea e qualcun altro, i quali erano contrari a Flaviano, ma gli autori vi hanno visto qualche motivo personale:

> Le cause della grettezza d'animo di costoro nei confronti di Flaviano non spetta a noi fornirle ma ad altri.

Teofane scrive di Eleusino che era uno di quelli che avevano rinnegato Calcedonia per soddisfare l'Imperatore Anastasio[177]. Nicia combatteva Flaviano su vari fronti, anche da lui si è svolto uno dei sinodi contro Flaviano[178]. L'ostilità di Filosseno rispetto a Flaviano si è aggravata, quando ad Alessandria il vescovo Giovanni Niciota nel 505 apertamente condannò il concilio di Calcedonia e il *Tomo* di Leone rompendo l'equilibro confessionale tanto voluto da Anastasio, e Flaviano di Antiochia ruppe la comunione con la sua Chiesa[179].

Sotto la loro pressione Flaviano si arrese e per iscritto condannò tutti

---

[177] Theophanes, *Chronicon*, a. 5999, Cf. E. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VIe siècle*, CSCO 127, Subsidia 2, Louvain: Imprimerie Orientaliste, 1951, 114-116.

[178] Laodicea (512); cf. Severus Antiochenus, *Epist. Ad monasterium Tagais* V, 3, in: *The Sixth Book of the Select Letters of Severus, Patriarch of Antioch*, ed. E. W. Brooks, London 1902-1904, p. 319 (testo), 284 (traduzione); E. Honigmann, *Évêques et évêchés*, 14. 35-36; A. de Halleux, *Philoxène de Mabbog*, 74.

[179] Cf. E. Honigmann, *Évêques et évêchés*, 117.

gli indicati e informò l'imperatore del suo gesto. Se sperava di ottenere la pace, sbagliava. Leggiamo nella lettera:

> Non appagato neanche da questo gesto, Xenaias pretese da Flaviano ancora un anatema contro il concilio [di Calcedonia] e quanti attribuivano al Signore due nature, la carne e la divinità. Flaviano, però, non gli obbedì più e Xenaias tornò ad accusarlo di nestorianesimo.

A questo punto Flaviano formulò una professione di fede dove affermava che avrebbe accettato il concilio di Calcedonia in quanto condannava Nestorio ed Eutiche, senza parlare delle cose dottrinali. Anche questo non gli servì a molto, perché le esigenze crescevano e si era passati a domandare la proscrizione delle due nature. Si ha l'impressione che qualsiasi cosa avesse fatto Flaviano, sempre gli sarebbero state fatte richieste ulteriori. Durante il sinodo a Sidonia nel 511[180] Flaviano avrebbe cercato di ridimensionare il proprio consenso ai nemici proponendo la condanna di Diodoro di Tarso e tutti gli avversari di Cirillo, Nestorio incluso, più la conferma dell'*Enotico*. Filosseno si oppose e Flaviano si dimise. Fu confinato a Petra e al suo posto fu messo Severo[181].

Evagrio aggiunge a questa storia altre notizie, conosciute dai testimoni oculari. Dice che Filosseno avrebbe mobilitato schiere di monaci, che invasero Antiochia chiedendo in modo arrogante che Flaviano anatematizzasse sia il concilio sia il *Tomo* di Leone. La popolazione della città si sarebbe sollevata in sua difesa e ci sarebbe stata una strage con morti tra i monaci. Poi ci sarebbe stata una seconda strage quando vennero a combattere i monaci di Siria Seconda per difendere Flaviano[182].

A proposito delle rimozioni dei vescovi da parte dell'Imperatore, Evagrio riporta l'esempio di Eufemio deposto dalla sede costantinopolitana ed esiliato nel 495, e del suo successore Macedonio esiliato nel 511[183]. Il contesto vorrebbe far credere che quelli sarebbero stati tra gli "innovatori" mal visti da Anastasio, però loro sono sempre rimasti calcedoniani, e Eufemio addirittura passava per nestoriano negli ambienti monofisiti, come ho già accennato[184].

La situazione, però, era più complessa. Eufemio subito all'inizio del suo pontificato nell'anno 489 si era trovato davanti all'elezione del vescovo di Antiochia, morto Pietro il Fullone. Uno dei candidati era Anastasio *silentiarius*, ma insieme a un tale Giovanni fu superato da Palladio di Seleucia.

---

[180] Cf. Ps.-Zaccaria, HE VII, 10, Theophanes, *Chronicon* AM. 6003.

[181] Theophanes, *Chronicon* AM 6004.

[182] Evagrius, HE III, 32.

[183] (HE III,23.30)

[184] Cf. Ps.-Zaccaria, HE VI, 4; cf. C. Capizzi, *L'imperatore Anastasio I*, 69-70.

Anastasio non si arrese e — essendo laico — si dedicò alle prediche di contenuto monofisita. Eufemio lo minacciò con la prospettiva di rinchiuderlo in un monastero, quindi con l'appoggio di Zenone riuscì a fargli abbandonare il pulpito[185]. Dopo la morte di Zenone, proprio Anastasio fu proposto da Ariadne, vedova Augusta di Zenone, come il suo successore e venne incoronato il Giovedì Santo del 491[186]. Gli storici in modo più o meno velato indovinano un motivo personale, addirittura amoroso, di questa scelta[187], e così sia, anche se ufficialmente Ariadne faceva di tutto per far credere, che oltre il bene dello Stato non avesse niente in mente. Avrebbe detto tra l'altro, dopo la morte di Zenone, alla folla radunata:

> nessuno scelga in base all'amicizia o all'odio o con qualche scopo o in base alla parentela o con qualche altro interesse privato, ma con l'animo puro e rivolto soltanto al Signore Iddio[188].

Eufemio non si turbava dei motivi di Ariadne, ma ricordava bene l'attività monofisita di Anastasio dell'anno precedente ad Antiochia. Evagrio scrive che il patriarca avrebbe rifiutato l'incoronazione di Anastasio se quello non gli avesse consegnato per iscritto una professione di fede conforme al concilio calcedonense. Il documento è stato dopo trasmesso a Macedonio, successore di Eufemio, e da lui custodito con gran cura, sebbene l'imperatore facesse tutto il possibile per riaverlo[189]. Possiamo immaginare che fosse un testo compromettente se cadeva tra le mani dei monofisiti che ricordavano Anastasio come il loro candidato alla sede vescovile antiochena. È allora manifesto il paradigma di quella politica che si regola secondo le parole "Paris vaut bien une messe" attribuite a Enrico IV di Borbone. La condanna di Eufemio e di Macedonio non sembra essere dovuta alle loro convinzioni teologiche né — tanto meno — al loro mutamento, ma al documento vergognoso per Anastasio, perché manifestamente contrario alle sue convinzioni, cioè sostenente il concilio di Calcedonia in modo molto più decisivo di quanto avrebbe voluto. Evagrio dice nello stesso paragrafo che Macedonio abbia preferito fuggire da Costantinopoli dopo l'intervento di Celere, capo delle guardie, visto che anche in questo caso i monaci

---

[185] Theophanes, *Chronicon* AM 5982-5983.

[186] Cf. *Chronikon Paschalis*, a. 491, PG 92, 848.

[187] Varie opinioni dei classici si vedano in: C. Capizzi, *L'imperatore Anastasio I (491-518)*, 74-75.

[188] Petrus Patritius, *fragmenta* in: Constantinus Porphyrogenitus, *De cerimoniis aulae byzantinae*, I, 92; PG 112, 770.

[189] Evagrius, HE III, 32.

furono stati reclutati, e sarebbero venuti in duecento a protestare contro Macedonio[190].

Se tra gli Orientali la situazione era così complessa, più grave ancora era l'incomprensione tra loro e gli Occidentali. Ne è testimone la lettera dei chierici orientali inviata al papa Simmaco. Chi la scrive non si sente in colpa, né meritevole di essere annoverato tra gli eretici.

> Se Acacio è stato anatematizzato a causa dell'amicizia con gli Alessandrini, o meglio dire eutichiani i quali detestano e anatematizzano il santo padre Leone e il sinodo svoltosi in Calcedonia, perché ci considerate eretici anche noi e perché siamo anatematizzati? Noi accettiamo questa lettera, e ciò che è stato detto nel santo sinodo, ogni giorno combattiamo per la predicazione della retta dottrina e come eretici siamo anatematizzati dai sostenitori degli eutichiani. Non giudicare per riguardo a colui che giudica la terra, non far perire il giusto con l'empio, né il giusto sia trattato da te come l'empio, né siano considerati pari un ortodosso e un eretico, ossia quelli che anatematizzano la sunnominata santa lettera e il vostro santo e giusto sinodo, [non siano equiparati] con quelli che insieme a voi sono da loro anatemizzati, e ogni giorno pregano pronti a morire per la retta fede predicata da voi[191].

Da questo testo risulta che i Romani confondevano i fatti e le persone. Senza distinguere adeguatamente le varie posizioni, erano pronti a trattare tutti gli Orientali come eretici e nemici della "retta fede" in due nature. Di nuovo vediamo un'analogia alla situazione di cento anni prima, quando i Romani, sotto l'influsso di Atanasio, giudicavano filoariani tutti gli Orientali, senza badare alle differenze tra di loro. Adesso veniamo a sapere che Acacio era scomunicato a causa della comunione con gli Alessandrini, precisamente con Pietro Mongo, non per motivi dottrinali, cristologici. Merita pure attenzione l'espressione *synodus vestra*. Chi sono, quindi, i mittenti della lettera i quali accettano il concilio di Calcedonia, ma non lo ritengono proprio, ma "vostro"? Sono passati ormai sessanta anni, nessuno dei mittenti era presente al concilio, ma il distacco manifestato con questo

---

[190] Cf. Theophanes, *Chronicon* AM 6002.

[191] *Epist. Orientalium episcoporum ad Symmachum* 3, Thiel, 711 (a. 512): "Si propter Alexandrinorum aut magis Eutychianorum amicitiam qui aversantur et anathematizant sanctissimum et beatissimum papam Leonem vel in Calchedone synodum habitam, anathematizatus est Acacius, quare nos a vobis aestimamur haeretici et in anathemate sumus nos qui amplectimur solam illam epistolam et quae dicta sunt in sancta synodo qui propter praedicationem recti dogmatis vestri quotidie oppugnamur et ut haeretici anathematizamur ab iis qui Eutycheti consentiunt? Noli facere judicium per illum qui cunctam judicat terram, ne perdas justum cum impio, nec fiat apud te justus ut impius nec aequaliter judicentur a te orthodoxi et haeretici vel qui anathematizant praedictam sanctam epistolam sanctamque synodum vestram rectam et ii qui vobiscum ab eis anathematizantur et qui orant mori quotidie pro recta fide quae a vobis praedicatur".

"vostro" fa pensare che tutta la controversia post conciliare a loro non importa, è un problema fittizio. L'unica cosa che vogliono, è mantenere la comunione con il resto della Chiesa, senza sentirsi esclusi per motivi che non li riguardano. Incontriamo un altro indizio nell'indirizzo della risposta del papa, che nell'edizione di Thiel si presenta così: *Dilectissimis fratribus universis episcopis presbyteris, diaconis, archimandritis et cuncto ordini et plebi per Illyricum, Dardaniam, et utramque Daciam Symmachus*. Lo stesso editore annota però che nel testo l'indirizzo comincia con presbiteri, e di vescovi non si parla. Giustifica la correzione, non sua, ma ereditata da altri editori, con le parole seguenti:

> Nell'edizione di Basilea "desideratur *Dilectissimis fratribus universis episcopis*", il testo comincia con le parole: *Presbyteris diaconis* etc. La lettera superiore, come risulta dal numero 5, non è stata scritta da quelli a cui non è stata affidata la cura di nessun anima, ma da quelli a cui è stata affidata la cura di molte anime, quindi i vescovi. Così anche Simmaco nella sua risposta si rivolge ai vescovi, il che mostra l'inizio stesso e conferma il numero 5[192].

Mi permetto di avere qualche dubbio in questione. Potrebbe darsi che sia così come intuisce Thiel, ma nel numero quinto della lettera precedente si parla, sì, dei pastori delle anime, ma si parla piuttosto male, usando le parole evangeliche sul mercenario, che non protegge le pecore minacciate dal lupo, perché non gli importa della loro sorte. Invece numerosi sacerdoti (*sacerdotes*), non badano alla propria vita, ma alla salute delle pecore e — scrivono al papa — la sua paternità può constatarlo. Per di più il papa comincia la sua lettera come se volesse rilevare il grado umile degli interlocutori. Scrive che c'è un tempo per parlare e un tempo per tacere[193], e che secondo le Scritture, in materia di religione quelli che sono miti devono diventare combattenti, il che potrebbe anche essere un'allusione al versetto di Luca 22, 36: "chi non ha spada, venda il mantello e ne compri una", come suggerisce Thiel, ma più probabilmente è da leggere come riferito a chierici inferiori che si incaricano di combattere per la retta fede messa in dubbio dai superiori.

Se fosse vero, che la lettera è stata scritta dai presbiteri e da altri membri del clero — vescovi esclusi — il misterioso "vostro sinodo" avrebbe un

---

[192] *Epistola Symmachi papae ad Orientales* (a. 512, 8 Oct.), Thiel, 717, nota 1: "In edit. Basil. desideratur *Dilectissimis fratribus universis episcopis*, sed inscriptio ab his verbis incipit: *Presbyteris diaconis* etc. Superior epistola, ut ex num 5 liquet, non tantum eorum, quibus nullarum animarum erat sollicitudo, sed et eorum, quibus multarum animarum cura commissa erat adeoque et episcoporum nomine scripta fuit. Sic et Symmachus ad episcopos rescribere se ab ipso exordio satis indicat, et num 5 confirmat".

[193] Qo 3, 7.

significato più chiaro. Vorrebbe indicare che tutta la controversia è considerata una guerra di potere e ambizione tra i vescovi e non tocca il popolo della Chiesa nonché i suoi pastori inferiori, dipendenti dai vescovi, ma sempre fedeli. Questo potrebbe anche significare una rottura tra il clero orientale e i loro vescovi riguardo al tema della contesa: vescovi che cambiavano parere secondo le alleanze politiche, e semplici preti che cercavano di salvaguardare la fede in Cristo uomo-Dio.

Con papa Ormisda[194] i contatti della Chiesa romana coll'imperatore Anastasio si fecero più intensi, anche perché costui era sotto pressione a causa della ribellione di Vitaliano. Cercando appoggio convocò il sinodo a Eraclea per l'anno 515, al quale senza convinzione invitò il papa[195]. Le trattative si svolgevano senza il concorso dei vescovi alessandrini, ma con la partecipazione del re Teoderico. Monika Ożóg suppone che Teoderico non fosse interessato alla riconciliazione tra Roma e Costantinopoli, perché temeva che l'unità tra i cattolici diventasse pericolosa per i Goti ariani[196]. L'ascesa al potere di Giustino segna la fine dello scisma acaciano, e anche l'inizio della fine della pacifica convivenza dei cattolici e degli ariani in Italia, proprio come temeva Teoderico[197]. Questo, però, non è più l'oggetto del nostro studio.

Il concilio di Calcedonia è stato convocato dall'imperatore Marciano con lo scopo di stabilire la pace nella Chiesa dopo il nefasto concilio efesino II (449), il quale sotto la guida del vescovo alessandrino Dioscoro condannò e depose il vescovo costantinopolitano Flaviano. Per l'imperatore il ritorno alla pace significava anche rinforzare la posizione della Chiesa costantinopolitana rispetto a tutti gli altri seggi orientali, il che era stato già proposto a Costantinopoli nel 381, sotto Teodosio I, ma senza che venissero scritte norme esecutive. Così fu condannato Eutiche con il suo primitivo monofisismo, senza rendersi conto che con questa condanna ci si avvicinava pericolosamente al nestorianesimo e si approvò senza pensarci troppo il *Tomo a Flaviano* di Leone Magno. Nella parte legislativa furono date alla Chiesa costantinopolitana delle prerogative mai udite, contrarie alle prescrizioni del concilio niceno. Il linguaggio teologico di Calcedonia era ortodosso per i latini, ma tradotto in greco si è rivelato poco preciso, contrario alla tradizione teologica alessandrina, perché *natura* in latino non corrispondeva in

[194] Cf. Hormisda (514-523), LP 54.

[195] Cf. la lettera dell'imperatore al papa inviata il 28 dicembre 514 e recapitata il 15 maggio 515 (*Coll. Avell.* 109), e quella inviata il 12 gennaio 515 e consegnata già il 12 marzo 515, cioè 2 mesi prima della precedente (*Coll. Avell.* 107).

[196] Cf. M. Ożóg, *Inter duas potestates. The Religious Policy of Theoderic the Great*, trans. M. Fijak, Frankfurt: Peter Lang 2016, 125-137.

[197] Cf. M. Ożóg, *Inter duas potestates*, 165-174.

pieno a *physis* in greco. Leone stesso si rese conto di questo negli anni successivi e cercò di cambiare il linguaggio, ma ormai diventava sempre più chiaro che il vero problema non era teologico, ma politico-ambizionale. La sede alessandrina che con il concilio perse il suo primo posto tra le Chiesa orientali, si era approfittata di quest'ambiguità per rigettare ciò che le doleva di più, cioè il primato costantinopolitano. L'intransigenza della Chiesa romana, varie volte indotta in errore dagli intrighi orientali, non aiutava al compromesso — non dottrinale certo, ma linguistico. Sembra che nessuna parte abbia giocato pulito e le calunnie abbondavano da tutte le parti. In tale maniera tutti contribuirono alla scissione e alla separazione della Chiesa egizia dalla Chiesa universale.

Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4
00187 Roma

Henryk Pietras, S.J.

Summary

This article takes up the theme of the post-Chalcedonian discussions between the so-called Dyophysites and Monophysites, examining them in the context of the struggle of the Church of Alexandria and other Eastern Churches against the dominance of Constantinople. At the Council of Chalcedon (451) Constantinople obtained prerogatives heretofore unheard of and contrary to the requirements of the Council of Nicaea. The theological language of Chalcedon was orthodox for the Latins, but when translated into Greek proved to be inaccurate, because the Latin *natura* did not correspond fully to the Greek *physis*. Pope Leo himself realized this in the following years and tried to change the language, as evidenced especially in his letter (165) to Emperor Leo I the Thracian, but it became increasingly clear that the real problem was not theology but politics and ambitions. The See of Alexandria, which at the council lost its rank of prominence among the Eastern Churches, had taken advantage of this ambiguity to reject — using as a pretext doctrinal reasons — what hurt her most, namely, the primacy of Constantinople. The lack of flexibility of the Roman Church, repeatedly misled by Oriental intrigues, did not help to form a compromise and in consequence the Church of Alexandria separated from the Universal Church.

Bishara Ebeid

The Christology of the Church of the East

An Analysis of Christological Statements and Professions of Faith of the Official Synods of the Church of the East before A.D. 612

Introduction

The assembly of the bishops of the Church of the East in 612, under the direction of Babai the Great, is considered to have undertaken the "Nestorianization" of the Church of the East.[1] Before this date we can note another approach in official Christological statements from the Church of the East, in its official synods, and in its thinkers and theologians: officially this Church used a traditional Antiochene Christology of the one *parṣopā* (πρόσωπον) and two *kyanē* (natures – φύσεις), while the theologians of this Church tried to interpret this doctrine through different currents of thought. These attempts of interpretation are reflected, as we will demonstrate in this article, in the Christological statements of the Synods of the Church before 612. Unfortunately there has not been any study on these professions of faith or statements, except the general presentation in the article by J. Fiey[2] and the analysis in the article by S. Brock.[3] Even Patros Yukhana Patros did not include all the synods in his presentation of the Christology of the Church of the East.[4] Likewise, Bawai Soro, in his book on the Church of the East, did not refer to the Christological decisions of the synods of this Church.[5] This fact has led us to write on this subject and to make an analysis of these Christological statements. As we will see, an examination of these synods and of their Christological professions of faith

---

[1] By the term "Nestorianism" we mean the Christological expression: two *kyanē* (natures) and two *qnomē* (hypostases) in one *parṣopā* (person/πρόσωπον) of Christ, which could be found in some Greek sources (such as the anonymous author quoted by Leontius of Jerusalem), or in Syriac sources, even before 612 (such as Ḥabib, cited by Philoxenus). See also the clarification in the course of our introduction and also in note 87. This topic will be discussed in an article we are preparing and that deals with the Christology of Ḥabib.

[2] Cf. Fiey, "Christologie et Mariologie."

[3] Cf. Brock, "The Christology of the Church."

[4] Cf. Patros, "La cristologia della Chiesa d'Oriente."

[5] Cf. Soro, *The Church of the East. Apostolic and Orthodox.*

reveals a significant progression of thought expressed in traditional and archaic language.

A. de Halleux expressed the opinion that two Christological currents co-existed peacefully together within the Church of the East.[6] To support his opinion, however, he did not refer to the synods and their statements. Other scholars, seeking to demonstrate that the opinion of de Halleux was not precise, tried to see a western Chalcedonian[7] influence in some theologians of this Church and to note the controversies between its theologians.[8] We are convinced that the Christological development over time, by the theologians of this Church, occurred in various ways; not only was this interesting evolution indirectly influenced by the Christological currents of the West, but it was also directly related to the historical context of this Church.

To prove our hypothesis, we will analyze the Christological statements of the nine synods held before the year 612, taking into consideration the historical context outside and inside the Persian Empire. We will call the two Christological currents, to which de Halleux and other scholars refer: *qnomā-parṣopā* and *two-qnomē*, but these terms will not appear before our analysis reaches the point at which it can demonstrate their existence. To carry out our analysis, we will cite the statements and professions of faith of the Church of the East found in the *Synodicon Orientale*,[9] translating them into English and taking into consideration the existent translation by S. Brock.[10] At the end of our analysis we will present our conclusions to demonstrate our hypothesis on the Christology of these synods, a Christology in progress that attempted to resolve the same Christological questions that theologians and Councils in Byzantium sought to address.

Before we start our analysis it could be helpful to make a clarification of some technical terms we use. Even if the term *qnomā* is the Syriac translation of the Greek ὑπόστασις, and even if it is usually translated by scholars as hypostasis (at least, in a Trinitarian context)[11] we will leave it as *qnomā*. In the history of Christian dogma, Trinitarian and Christological, the term ὑπόστασις did not have one significance and unique metaphysical function. If it was translated into Syriac by *qnomā*, it does not always mean that the

[6] Cf. de Halleux, "La christologie de Martyrius-Sahdona," 29.

[7] By the term west we mean Byzantium, the Byzantine Empire.

[8] Cf. Abramowski, "Martyrius-Sahdona."

[9] It should be mentioned that the edition of the *Synodicon*, made by Chabot, is a very limited collection and is based on later copies of a 13th or 14th cen. manuscript, cf. Van Rompay, "Synodicon Orientale," 387. This is to be considered as a hindrance to research in this field.

[10] See the translation in Brock, "The Christology of the Church," 133-142.

[11] Patros, "La cristologia della Chiesa d'Oriente," 29-31.

meaning which the Syrian theologians gave to it was not one and unique, corresponding to the significances the Greeks gave. We agree, therefore, with those scholars who hold that *qnomā*, sometimes, is not absolutely identical in meaning with the Greek term ὑπόστασις,[12] and for this reason we will leave it transliterated. The same thing one can notice regarding the Greek term πρόσωπον. It was used in different ways to explain either Trinitarian theology or the Christological doctrine. In the Syriac tradition it was transliterated by *parṣopā*,[13] and was used with different meanings and significances,[14] however, only in Christological doctrine. For these reasons again we kept it as *parṣopā* without translating it by person or πρόσοπων.[15]

We have also chosen to call the Christology of the two *kyanē* (natures) and two *qnomē* and one *parṣopā* Nestorianism. We do not use this term in a polemical or offensive way; we prefer this term because the same Church, adopting this Christology in 612, considered it as Nestorian doctrine, which also became a synonym for orthodoxy.[16] So the traditional and archaic Antiochene Christology, which was the doctrine of this Church before 612, could not be considered as Nestorianism. However, it was accused of being so either by Monophysites or by Chalcedonians. To distinguish this accusation from what we call Nestorianism, we chose the term "real Nestorianism." With this term we mean the doctrine attributed to the Church of the East (its traditional Christology and the two Christological currents within it), and some other Greek Antiochene groups: the Christology of division, teaching two subjects, i.e. two christs and two sons.[17] It is clear that such

---

[12] Cf. Brock, "The Christology of the Church," 131.

[13] Cf. Patros, "La cristologia della Chiesa d'Oriente," 31.

[14] The fact that there are two Christological currents with different comprehensions and uses of the terms *qnomā* and *parṣopā* confirms that within the Church of the East these terms were given different metaphysical meanings.

[15] This, for sure, does not mean that translating the term *qnomā* with hypostasis, or *parṣopā* with person/πρόσωπον (which we personally did), is wrong. The important thing is to underline the various comprehensions of the terms and the different meanings they hold, cf. Ebeid, "La cristologia," 203, note 2. For the different meanings and metaphysical significances of these terms see de Halleux, ""Hypostase" et "personne""; Milano, *Persona in teologia*; Turcescu, ""Prosopon" and "Hypostasis""; while for the meaning of these terms in the Eastern Syriac tradition see Patros, "La cristologia della Chiesa d'Oriente," 28-33.

[16] Cf. *Synodicon orientale*, 573-574: "ܐܦ ܚܣܝܘܬܐ ܕܐܠܗܝܐ ܡܠܦܢܐ ܠܘܬ ܦܝܫܐ ܕܗܢ ܠܡܫܝܚܘܬܐ ܕܐܬܬܣܝܡܬ: ܗܘ ܕܟܠ ܥܠ ܦܠܚܢܐ ܦܘܫ... ܐܚܪܢܐ ܐܠܗܐ ܡܢ ܒܢܝܐ ܬܪܝܢ ܕܢܩܪܘܢ ܡܬܐܠܨܝܢ ܠܐ ܐܬܝܠܕ ܡܢܗ ܕܗܢ ܫܡܐܬܐ ܕܡܫܝܚܘܬܐ ܕܡܠܦܢܐ ܩܕܝܫܐ ܘܐܠܗܝܐ: ܢܣܛܘܪܝܘܣ: ܐܘ ܕܢܩܪܐ. ܘܡܫܡܫܢܐ ܠܢܣܛܘܪܝܘܣ ܐܢܬ ܐܝܟ ܕܐܡܪܝܢ ܕܡܫܝܚܐ ܬܪܝܢ ܒܢܝܐ ܘܬܪܝܢ ܡܫܝܚܐ ܐܡܪܬܘܢ: ܐܘ ܠܐ."

[17] On this subject cf. the testimony of Leontius of Byzantium who first was a member of such groups that were, as he says, diffused among Greeks and Syrians, and later became their opponent when he was converted to Chalcedonism, cf. Leontius of Byzantium, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, Liber III, *PG* 86, 1357-1396.

Christology was never existed; in fact, even Nestorius was not a real Nestorian.[18]

Finally, we preferred also to use the term Monophysitism for all those who proclaimed one nature in Christ. This does not mean that we ignore the proposal of modern scholars to distinguish between moderate and extreme Monophysites calling the former by the term "Miaphysitism/Miaphysites" and the latter "Monophysitism/Monophysites."[19] But since the same texts that we are examining do not distinguish terminologically between these two groups, as will be clear from our analysis, we chose to use just the term Monophysitism for the two groups. To distinguish, however, between them we used for the extreme Monophysites the term "real Monophysitism," which was the doctrine of Eutyches and his followers and for that we used also for them terms like Eutychians or Eutychianism, while for the moderates we used terms like: Severians, Jacobites, Syrian Monophysites or moderate Monophysites.[20] Having now made these necessary clarifications we can start our Christological analysis of the *Synodicon Orientale*.

The Synod of 410

This synod is considered the first official synod of the Church of the East after its unification under one Catholicos, the bishop of the capital city of the Sassanid Empire, Seleucia-Ctesiphon.[21] In this synod, the Church of the East officially recognized the Creed of Nicea, quoting the text of the Creed of the 318 Fathers of Nicea in the acts of this synod and noting the agreement of the bishops of the Church of the East. Since there are two versions of this Creed — one in the *Synodicon Orientale* of the same Church and the other in West Syriac manuscripts that include the acts of the Synod of 410 — and even if, as de Halleux has demonstrated, the form found in the West Syriac manuscripts is the original text of the creed of the Synod of the 410,[22] we will present both texts because we do not know exactly when the Church of the East changed the original text and adopted the one we have in the edited *Synodicon*.

Our interest is to see how this text translates and expresses the belief in Christ. An analysis of the expressions used could help us to understand the progress and the development of the dogmatic thought of the Church of the East and its philosophical terminology.

[18] Cf. de Halleux, "Nestorius," 169-174.
[19] Cf. Brock, "Il dibattito," 76-77.
[20] On this see also Luisier, "Il *miafisismo*."
[21] Cf. Baum - Winkler, *The Church of the East*, 14-15.
[22] See the article by de Halleux, "Le symbole."

The text according to the west Syriac version:

ܘܒܗ ܒܒܪܗ ܝܚܝܕܝܐ
ܗܘ ܕܐܬܝܠܕ ܡܢܗ
ܗܢܘ ܕܝܢ ܡܢ ܐܝܬܘܬܐ ܕܐܒܘܗܝ
ܐܠܗܐ ܕܡܢ ܐܠܗܐ
ܢܘܗܪܐ ܕܡܢ ܢܘܗܪܐ
ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ
ܐܬܝܠܕ ܘܠܐ ܐܬܥܒܕ
ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܒܪ ܟܝܢܐ ܕܐܒܘܗܝ
ܗܘ ܕܡܛܠܬܢ ܒܢܝܢܫܐ ܗܠܝܢ
ܕܒܪܝܗܝ ܐܬܒܪܝܢ ܘܡܛܠ ܦܘܪܩܢܢ
ܢܚܬ ܘܠܒܫ ܦܓܪܐ ܘܗܘܐ ܒܪܢܫܐ...[23]

And in Him, in His Son, the Only-Begotten,
Who was born from Him,
that is, from the substance/essence of His Father.
God from God
Light from Light
True God from true God
[He] was born and not made
Who is the Son of the nature (consubstantial) of His Father
Who for us, the human beings that were made by Him, and for our salvation,
descended and put on a body and became a man...

The text according to the *Synodicon Orientale*

ܘܒܚܕ ܡܪܝܐ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ
ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ
ܕܐܬܝܠܕ ܡܢ ܐܒܐ ܝܚܝܕܝܐ
ܗܢܘ ܕܝܢ ܡܢ ܐܝܬܘܬܗ ܕܐܒܐ
ܐܠܗܐ ܕܡܢ ܐܠܗܐ
ܘܢܘܗܪܐ ܕܡܢ ܢܘܗܪܐ
ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ
ܕܐܬܝܠܕ ܘܠܐ ܐܬܥܒܕ
ܒܪ ܐܝܬܘܬܐ ܕܐܒܐ
ܕܒܐܝܕܗ ܟܠ ܡܕܡ ܗܘܐ ܕܒܫܡܝܐ
ܘܒܐܪܥܐ
ܗܘ ܕܡܛܠܬܢ ܒܢܝܢܫܐ ܘܡܛܠ ܦܘܪܩܢܢ
ܢܚܬ ܡܢ ܫܡܝܐ ܘܐܬܓܫܡ
ܘܐܬܒܪܢܫ ..[24]

And in one Lord Jesus Christ,
the Son of God,
Who was born from the Father, the Only-Begotten,
that is, from the substance/essence of the Father.
God from God,
and Light from Light
True God from True God
Who was born and not made
The Son of the substance/essence (consubstantial) of the Father,
by whom everything in heaven and on earth was made
Who for us, the human beings, and for our salvation
descended from heaven and was incarnate and became a man ...

We can notice in the text of the *Synodicon* the following: Jesus Christ the Lord is the Son of God the Only-Begotten; he comes from the substance/essence (ܐܝܬܘܬܐ) of the Father, for that he is consubstantial with the Father. The text uses the phrase "the Son of the substance/essence of the Father" to translate the Greek expression ὁμοούσιος.[25] Even if such a translation were made, i.e. "the Son of the substance/essence of the Father," is literal, we can see a theological meaning behind it: the Father is the substance/essence of the divinity. This means that the Son gets his essence

[23] *Idem*, 162-163.
[24] *Synodicon orientale*, 22.
[25] See also on this use in Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, vol. II/II, 482, especially note 12 on the same page.

from God the Father as substance/essence, or in other words, as a cause.[26] The question that someone might have, looking at both texts together, is the following: why did the *Synodicon*'s version use in the expression of the "consubstantial" the term substance/essence (ܐܝܬܘܬܐ) instead of nature (ܟܝܢܐ)? Do we have an explanation given by the same text (the *Synodicon*'s version)?

To have an answer we can read the anathema with which the Creed concludes:

ܠܐܝܠܝܢ ܕܝܢ ܕܐܡܪܝܢ: ܕܐܝܬ ܐܡܬܝ ܕܠܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ: ܘܩܕܡ ܕܢܬܝܠܕ ܠܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ: ܐܘ ܡܢ ܠܐ ܡܕܡ ܗܘܐ: ܐܘ ܡܢ ܩܢܘܡܐ ܐܘ ܡܢ ܐܝܬܘܬܐ ܐܚܪܬܐ ܐܡܪܝܢ ܕܐܝܬܘܗܝ: ܐܘ ܡܫܬܚܠܦܢܐ ܘܡܫܬܢܝܢܐ ܣܒܪܝܢ ܠܒܪܐ ܕܐܠܗܐ: ܠܗܠܝܢ ܡܚܪܡܐ ܥܕܬܐ ܩܬܘܠܝܩܐ ܘܫܠܝܚܝܬܐ.[27]	But those who say that there was [a time] when He [the Son of God] did not exist and [that] He did not exist before He was born, or [that] He [comes] from nothing, or say that He [comes] from another *qnomā* or substance/essence, or think that the Son of God could be changed or displaced; these the Catholic and Apostolic Church excommunicates.

We find in this anathema the appearance of an important term: *qnomā* (ܩܢܘܡܐ). As we said above, this term, at least in Trinitarian doctrine, corresponded to the Greek hypostasis. However, we also see that the expression that the Son is not (generated) "from another *qnomā*, or from [another] substance/essence (ܐܝܬܘܬܐ)" might suggest that these two terms are synonyms, even though we are in a period after the fifth century. So someone could say that the development of the Cappadocian Fathers is not taken into consideration: i.e. the distinction between substance and hypostasis.[28] We do not think this is the case, though. The fathers of the Church of the East already knew about the distinction in the Trinitarian doctrine between the terms οὐσία and ὑπόστασις. It is not by chance that the text uses the term substance/essence (ܐܝܬܘܬܐ) instead of nature (ܟܝܢܐ) or substance (ܐܘܣܝܐ) — a transliteration of the Greek οὐσία.[29] We think that the use of the term substance/essence (ܐܝܬܘܬܐ) has a technical and philosophical motivation that reflects the time when the Church of the East changed the original text. With this term (ܐܝܬܘܬܐ), the same Church wanted to explain that the Father as a hypostasis is the cause of the Son. It is very

[26] In fact, knowing that the authors of this Church chose to translate this same phrase into Arabic literally, leads us to maitain that there was a theological dimension and dynamism behind such phrase which is the underlining of the fact that the Father is the cause of the Trinity and, for this reason, He could be identified with the divine substance itself.

[27] *Synodicon orientale*, 22-23.

[28] On this topic see Kariatlis, "St Basil's Contribution."

[29] On this term see Patros, "La cristologia della Chiesa d'Oriente," 29.

interesting to note that in the other synods this Church uses the term "nature" for the divinity of Christ, which is *common* to the three hypostases of the Trinity, but, as we have said, the term ܐܝܬܘܬܐ is the cause of the Trinity which is the hypostasis of the Father, who includes the divinity as nature. So if the Son cannot have another cause for his existence, then this cause could be just a hypostasis, which means a concrete nature or, to use Aristotelian terminology, a second substance. For this reason, in fact, we think that the text uses the terms ܐܝܬܘܬܐ and ܩܢܘܡܐ which according to our interpretation could be identified, provided that the condition that ܐܝܬܘܬܐ indicates, in our case, just the hypostatized nature of the Father.

The Synod of 486

Unfortunately, there are no extant decrees or decisions of the synods between 410 and 486, especially those held in 484 and 485 as a reaction to the *Henotikon* of the Byzantine Emperor Zeno and his religious policies. We only know that the Christological statements of those synods were expressed in Antiochene terms.[30] In the year 486, a synod was held under Catholicos Acacius in the capital Seleucia-Ctesiphon, and it is the first synod, of which we have the decisions, that deals with Christological doctrine and problems after the Councils of Ephesus (431) and Chalcedon (451).[31] As Sebastian Brock notes, the Christological statement of this synod is expressed in Antiochene terms also, but it cannot be considered a Nestorian doctrine.[32] We will analyze the Trinitarian statement and the Christological one, and we will focus on the terminology and the philosophical way that the Church of the East chose to express these doctrines, in order to understand more about the relationship between the doctrine of this Church and Antiochene Christology.

The Trinitarian statement:

ܬܗܘܐ ܗܝܡܢܘܬܐ ܕܟܠܢ ܒܚܕܐ ܬܘܕܝܬܐ ܕܚܕ ܟܝܢܐ ܐܠܗܝܐ ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܒܬܠܬܐ ܩܢܘ̈ܡܐ ܡܫܡܠܝ̈ܐ ܕܚܕܐ ܬܠܝܬܝܘܬܐ ܫܪܝܪܬܐ ܘܡܬܘܡܝܬܐ ܕܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ...[33]	The belief of all of us should be in the one confession of the one divine nature which exists in the three perfect *qnomē* of the one true and eternal Trinity of the Father and of the Son and of the Holy Spirit ...

This statement is expressed in the first part of the first canon of this

[30] Cf. Brock, "The Christology of the Church," 126.
[31] Cf. Patros, "La cristologia della Chiesa d'Oriente," 34-35.
[32] Cf. Brock, "The Christology of the Church," 126.
[33] *Synodicon orientale*, 54.

synod. The belief of the Church of Christ, according to the cited text, must be in the one divine nature (ܟܝܢܐ). The use of the term nature (ܟܝܢܐ) is clear. As we said, it expresses the *common* nature of the Trinity.

The second part of this belief speaks of three perfect (ܡܫܠܡ̈ܢܐ) *qnomē* (ܩܢܘ̈ܡܐ). What is the meaning of "perfect *qnomā*" (ܩܢܘܡܐ ܡܫܠܡܢܐ) in our context? We think that with this expression the synod meant to say that the *qnomā* of each one of the persons of the Trinity is a perfect hypostatized nature, which means that each person manifests the one divine nature (ܚܕ ܟܝܢܐ ܐܠܗܝܐ) perfectly with all its natural properties. For example, if the divine nature is eternal, the three *qnomē*, being perfect divine nature, are eternal also. The difference between these three perfect *qnomē* is that one is the Father, who is not the second — the one called the Son — both of whom are different from the third, the Holy Spirit. The distinction between the three perfect *qnomē* is expressed by saying that the one Trinity is of the Father and the Son and the Holy Spirit. With this expression the fathers of the synod explained that the nature (ܟܝܢܐ) is *common* and that the *qnomā* is *proper* while at the same time perfectly manifesting the common nature. So we see that the *qnomā* is in a close relationship with the nature and at the same time that the *qnomā* makes the distinction between multiple instances that belong to the same common nature. In fact, we can see that with this terminology, the Church of the East tried to express the Cappadocian doctrine of the Trinity in her own terms.

The Christological statement:

ܬܗܘܐ ܕܝܢ ܐܦ ܗܝܡܢܘܬܢ ܕܒܡܕܒܪܢܘܬܗ
ܕܡܫܝܚܐ ܒܡܘܕܝܢܘܬܐ ܕܬܪܝܢ ܟܝܢܐ ܕܐܠܗܘܬܐ
ܘܕܐܢܫܘܬܐ. ܒܪ ܠܐ ܐܢܫ ܡܢܢ ܢܡܪܚ
ܕܢܥܠ ܡܘܙܓܐ ܐܘ ܚܘܠܛܢܐ ܐܘ ܒܘܠܒܠܐ
ܡܛܠ ܥܠ ܫܘܚܠܦܝܗܘܢ ܕܗܠܝܢ ܬܪܝܢ ܟܝܢܐ.
ܐܠܐ ܒܪ ܡܩܘܝܐ ܘܢܛܪܐ ܐܠܗܘܬܐ
ܒܕܝܠܗ̇ ܘܐܢܫܘܬܐ ܒܕܝܠܗ: ܠܚܕܐ ܡܪܘܬܐ
ܘܠܚܕܐ ܣܓܕܬܐ ܡܚܒܫܝܢ ܦܪ̈ܨܘܦܝܗܘܢ
ܕܟܝ̈ܢܐ ܡܛܠ ܢܩܝܦܘܬܐ ܓܡܝܪܬܐ ܘܠܐ
ܡܬܦܪܫܢܝܬܐ: ܕܗܘܬ ܠܐܠܗܘܬܐ ܠܘܬ
ܐܢܫܘܬܐ. ܘܐܢ ܐܢܫ ܡܬܪܥܐ ܐܘ ܡܠܦ
ܠܐܚܪ̈ܢܐ: ܕܚܫܐ ܘܫܘܚܠܦܐ ܢܩܦ ܠܐܠܗܘܬܗ
ܕܡܪܢ: ܘܠܐ ܢܛܪ ܠܘܬ ܚܕܝܘܬܐ ܕܦܪܨܘܦܗ
ܕܦܪܘܩܢ ܬܘܕܝܬܐ ܠܐܠܗܐ ܡܫܠܡܢܐ
ܘܒܪܢܫܐ ܡܫܠܡܢܐ: ܗܢܐ ܢܗܘܐ ܚܪܡ[34]

Our belief in the economy of Christ, in fact, should also be in the confession of the two natures of the divinity and of the humanity. And let nobody among us venture to introduce a blend or a mixture or a confusion concerning the differences of these two natures, but [each one] remains and stays [in its properties]: the divinity in its propert[ies], and the humanity in its propert[ies]. We join the exemplars of the natures together in one lordship and one adoration because of the perfect and inseparable conjunction of the divinity with the humanity. And if anyone thinks or teaches others that passion and change joined the divinity of our Lord, and does not keep to the confession of the unity of the *parsopā* of our Savior, perfect God and perfect man, let him be anathema.

[34] *Synodicon orientale*, 55.

The second part of the first canon contains a Christological statement. Belief in the Economy of Christ, the Incarnation, consists in the confession of the two natures (ܬܪ̈ܬܝܢ ܟܝ̈ܢܐ) — the divinity (ܐܠܗܘܬܐ) and the humanity (ܐܢܫܘܬܐ). These two natures are united perfectly. To express this dogma, the fathers of this synod spoke of a perfect conjunction (ܢܩܝܦܘܬܐ ܓܡܝܪܬܐ). The meaning of this perfect conjunction is that there is no separation (ܠܐ ܡܬܦܪܫܢܘܬܐ) between the two natures after they are united. That does not mean, however, that there is a confusion or a mixture between the humanity and the divinity because of this perfect conjunction. We think that the doctrine of the perfect conjunction was the way with which the fathers of the synod wanted to express the reality of the union, and not, as some scholars hold, the way with which they wanted to express the one appearance of the two natures.[35] In our opinion, it is a response to those who maintained that the union between the natures of Christ was "according to the will," which was understood by the fathers of the synod as not being a real union.[36]

We must notice, according to our text, that every nature conserves its properties (ܒܕܝܠܗ, lit. in what belongs to it). With this, the fathers sought to protect the divine nature from any idea of introducing a passion into it. It is a clear anti-Theopaschite character of this Christological statement, as noticed by Brock.[37] In the last sentence of the statement its anti-Theopaschite character is even clearer.

Finally, we can notice that the divinity belongs to the Lord (ܠܐܠܗܘܬܗ ܕܡܪܢ). The subject of the divinity and the humanity is, thus, the Lord. Now, the question is whether we can identify the Lord with the eternal Logos, the Son of God. For our text, the Lord is Christ as is clear, in fact, right from the first sentence. Taking into consideration the whole context of this paragraph we can understand that we are talking about the Economy. So we have one subject of the union of the two natures, Christ the Lord. This one subject is called also, in the last sentence, the *parṣopā* (ܦܪܨܘܦܐ) of the Savior. This is a very important technical term; it is, as we said above, the Syriac form of the Greek πρόσωπον. This one Savior; this *parṣopā*, is Christ and Lord. So according to our text, we cannot identify Christ of the Economy with the Logos. We can say that Christ, this *parṣopā*, is the *result* of the union between the two natures.

These two natures are called a perfect God (ܐܠܗܐ ܡܫܡܠܝܐ) and a perfect Man (ܒܪܢܫܐ ܡܫܡܠܝܐ). It is worth asking if the fathers wanted to say that the natures are two perfect *qnomē*, taking into consideration what

[35] Cf. Macomber, "The Christology of the Synod," 152-153.
[36] Cf. Grillmeier, *Gesù il Cristo*, Vol. I/II, 880.
[37] Cf. Brock, "The Christology of the Church," 126.

the first part said about the three perfect *qnomē* of the Trinity. We can be sure that the synod is referring to the *qnomā* of the Son as a perfect nature, even if they do not call it by that term in the Christology. However, do they mean by "perfect Man" that he is a single person, an individual? That could be one interpretation. What could help us, in fact, to maintain that this Christological statement could be interpreted as two-*qnomē* Christology, i.e. Nestorian doctrine, is the expression "the exemplars of the natures" (ܦܪ̈ܫܓܢܝܗܘܢ ܕܟܝ̈ܢܐ). It is the only known synodical text that uses such an expression. We think that applying this term in Christology the fathers of the synod tried to underline the very distinction between the natures and that each one conserved not just the natural properties but also the individual ones, since the term could be translated as individual representation. In this case, the two natures manifest their natural and individual properties through the one *parṣopā* of Christ as one manifestation, without considering them, however, as separated natures-realities. According to this interpretation, actually, one could maintain that with the expression "exemplar" (ܦܪܫܓܢܐ) the fathers of the synod meant *qnomā*, individual nature. In any case, we are not sure, since we know that the Church of the East did not officially use the term *qnomā* in its Christology, even for the Logos, before the year 612.[38] For that reason, we cannot speak in this case about a Nestorian doctrine, i.e., two-*qnomē* Christology, but the text by itself can be understood in that way, namely as Nestorian.

The last issue we will discuss is the use of the term *parṣopā*. As Abramowski noted, this is the first time in the official documents that we posses from the Church of the East that this term is used to refer to the one subject of the two united natures.[39] Some scholars saw Nestorianism in it.[40] We think that there is no Nestorianism at all since, as we noted above, there is no use of the term *qnomā* in the Christological statement. What we do have, though, is a very clear Antiochene influence,[41] and especially, as Macomber noticed, a Theodorian Christological background.[42] Antiochene Christology uses for the one subject of the Incarnation the term πρόσωπον, and this is the fundamental Antiochene element in the Christology of this synod, besides the anti-Theopaschite position.[43] This use of the term πρόσωπον is

[38] The same question and answer was given by Macomber, "The Christology of the Synod," 153.

[39] Cf. Abramowski, "Martyrius-Sahdona," 18.

[40] Cf. Macomber, "The Christology of the Synod," 154.

[41] Cf. Brock, "The Christology of the Church," 126.

[42] Cf. Macomber, "The Christology of the Synod," 151-154.

[43] Cf. Baum – Winkler, *The Church of the East*, 29-30.

clear, for example, in the correspondence between Nestorius and Cyril.[44] Actually, we see that a very clear influence on the statement of the synod of 486 comes from the Formula of Union (433) between the Antiochians and the Alexandrians, written by the latter using their Christological terminology and thought,[45] even if this formula does not use the term "conjunction." Later on, we will see in the analysis of the Synod of 605 how this technical term was understood as "union."

After this analysis, we can really understand the reaction of the Church of the East to the Councils of Ephesus and Chalcedon and the Christological discussion taking place in the Byzantine Empire. This reaction can be understood further by analyzing the other synods, as we will do now.

The Synod of 544

Between the Synod of 486 and that of 544, several historical events took place that could help us to understand the Christological texts of this period. First of all, the theological school of Edessa was closed by the emperor Zeno and transferred to Nisibis. Narsai also moved to Nisibis, where he reopened the school with the help of Barsauma, the bishop of the city. Under new management, so to speak, the school of Nisibis was characterized by an adherence to Antiochene thought, especially that of Theodore of Mopsuestia.[46] The second event involved another transfer into Persia, this time, of the works of Nestorius. Here, the Catholicos of the Church of the East, Aba, played a very significant role. He had the works of Nestorius translated into Syriac;[47] among these was the Bazar of Heracleides which was probably translated in the year 539/540.[48] It is also important to remember that Justinian ascended the throne of Constantinople in the year 527. His reign was full of theological discussions and various religious policies;[49] as we will see, this atmosphere in the Byzantine Empire had a certain influence, though probably an indirect one, on the Church of the East.[50]

The Synod of 544 did not produce an extant Christological statement.[51] However, we do have a type of Creed of the Fathers of the synod, in which

---

[44] Cf. Scipioni, *Nestorio e Il Concilio*, 132ss.

[45] In that formula we can notice the expressions "perfect God" and "perfect Man," the distinction of the natures and the conservation of the properties of each nature which are united in the one πρόσωπον. See more on this formula in Grillmeier, *Gesù il Cristo*, Vol. I/II, 897ss.

[46] Cf. Baum – Winkler, *The Church of the East*, 26-28.

[47] Cf. Van Rompay, L., "Aba I," 1.

[48] Cf. Brock, "The Christology of the Church," 126.

[49] See the article by Maraval, "La politica religiosa di Giustiniano."

[50] See the article by Guillaumont, "Justinien et l'Église de Perse."

[51] Cf. Brock, "The Christology of the Church," 127.

we can find important Christological material. Moreover, this synod pronounced several anathemas, in which we can find, as we will see, a clear reflection of the Christological discussions held in Byzantium at the time.

Expressions from the Creed of the synod of 544:

ܡܗܝܡܢܝܢ ܒܚܕ ܐܠܗܐ... ܒܚܕܝܘܬ ܟܝܢܐ ...[52]	We believe in one God ... in the singleness of the nature ...
ܘܒܚܪܬܐ ܕܝܘܡܬܐ ܡܠܠ ܥܡܢ ܒܒܪܗ ܕܠܗ ܣܡ ܝܪܬܐ ܕܟܠ ܡܕܡ: ܕܐܝܬܘܗܝ ܡܫܝܚܐ ܡܪܢ. ܗܘܐ ܕܐܬܝܠܕ ܒܒܣܪ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܡܪܝܡ ... ܘܐܫܠܡ ܐܪܙܐ ܕܦܓܪܗ ܘܕܡܗ ܠܬܠܡܝܕܘܗܝ. ܘܗܝܕܝܢ ܫܡܠܝܗ ܠܡܕܒܪܢܘܬܗ ܒܚܫܗ ܘܡܘܬܗ ܕܨܠܝܒܐ. ܘܠܝܘܡܐ ܕܬܠܬܐ ܚܣܢܗ ܠܡܘܬܐ ܒܚܝܠܗ ܕܐܠܗܘܬܗ...[53]	And in the latter days, he spoke with us by his Son, whom he appointed as heir of everything, who is Christ our Lord, he who was born in the flesh from the Holy Virgin Mary ... and he gave to his disciples the mystery of his body and his blood. And then he finished his economy with his passion and his death on the cross. And on the third day he prevailed over death with the power of his divinity ...
... ܘܡܢ ܒܬܪ ܐܪܒܥܝܢ ܝܘܡܝܢ ܣܠܩ ܠܫܡܝܐ: ܟܕ ܚܙܝܢ ܗܘܘ ܒܗ ܬܠܡܝܕܘܗܝ, ܘܗܢܘܢ ܕܐܬܐܡܪ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܡܢ ܡܠܐܟܐ: ܕܗܢܐ ܝܫܘܥ ܕܚܙܝܬܘܢܝܗܝ, ܕܣܠܩ ܠܫܡܝܐ. ܕܢܐܡܪܘܢ ܕܐܝܟ ܕܣܠܩ ܒܦܓܪܗ ܫܪܝܪܐ: ܗܘ ܕܝܢ ܒܐܢܫܘܬܐ ܡܫܡܠܝܬܐ ...[54]	... and after forty days he ascended to heaven while his disciples were looking at him, those who were told by the Angels: "this Jesus whom you saw, who ascended to heaven," to say that as he ascended in his true body, that is, in fact, in his perfect humanity...
ܗܠܝܢ ܐܬܝܕܥ ܚܬܝܬܐܝܬ ܒܡܘܗܒܬܐ ܕܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܕܥܠ ܬܠܡܝܕܐ. ܕܝܠܦܘ ܗܘܘ ܡܢܗ ܡܢ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ: ܕܡܫܝܚܐ ܠܘ ܒܪܢܫܐ ܗܘ ܦܫܝܛܐ. ܘܐܦܠܐ ܐܠܗܐ ܕܥܪܛܠ ܡܢ ܠܒܘܫܐ ܕܐܢܫܘܬܐ ܕܒܗ ܐܬܓܠܝ. ܐܠܐ ܐܝܬܘܗܝ ܡܫܝܚܐ ܐܠܗܐ ܘܒܪܢܫܐ ...[55]	These things were known exactly by the grace of the Holy Spirit, which [came] upon the disciples. They [the disciples] learned from the Holy Spirit that Christ is not an ordinary man, nor a God who is naked of the garment of humanity in which he was manifested, but Christ is God and Man ...

The part on the Trinity is very simple; the belief is in the one God and the one nature (ܟܝܢܐ) of God. There is no mention of the three *qnomē*, and not even of the names "Father, Son, Holy Spirit."[56] But from the beginning of the Christological part of this Creed, we can notice that this one God, as a cause of everything, is the Father. In fact we read in the cited text, precisely in the second sentence, that God spoke with us by his Son (ܥܡܢ

[52] *Synodicon orientale*, 541.

[53] *Idem.*

[54] *Idem*, 542

[55] *Idem.*

[56] We need to notice that in the rest of the text, in the Christological part, we have a mention of the Trinity as one divinity in three *qnomē*: "... ܘܐܝܬܘܗ̇ ܒܬܠܬܐ ܩܢܘܡܝܢ ...," *idem*.

ܒܪܗ). After that, we have very important information; this Son of God is Christ our Lord (ܕܐܝܬܘܗܝ ܡܫܝܚܐ ܡܪܢ), he who also was born in the flesh (ܗܘ ܕܐܬܝܠܕ܆ ܒܒܣܪ) from the Virgin. It seems to us that we have an identification between the Son of God and Christ the Lord, the subject of the Incarnation.

This one subject gave to his disciples the mystery (ܐܪܙܐ)[57] of his body (ܦܓܪܗ) and his blood (ܕܡܗ). We can say that the body and blood belong to Christ, but at the same time, having the identification with the Son of God, we can recognize that the body and blood could be said to be "of the Son of God." The same interpretation we can give for the phrase about the resurrection. The one subject prevailed over death by the power of his divinity (ܒܚܝܠܗ ܕܐܠܗܘܬܗ). According to the text, the divinity belongs to the one subject of the Incarnation, which means to Christ, since the whole text is talking about the Economy of God (ܡܕܒܪܢܘܬܐ). At the same time this Christ, according to the identification made at the beginning, is the Son of God. So the divinity belongs to the *qnomā* of the Son,[58] and this is very logical.

In reference to the ascension, we have another important expression. The subject of the action is Jesus (ܝܫܘܥ) whom the disciples saw ascending to heaven. Jesus ascended with his true body (ܒܦܓܪܗ ܫܪܝܪܐ), which means for the Church of the East, as we can notice in the same text cited (ܗܢܘ ܕܝܢ), that Jesus ascended with his perfect humanity (ܒܐܢܫܘܬܐ ܡܫܠܡܬܐ). We need to remember that the Syriac tradition, and specially, the Church of the East, does not always use the term *kyanā* (ܟܝܢܐ) to talk about the divine nature and the human nature in Christ; often it simply employs the terms "divinity" (ܐܠܗܘܬܐ) and "humanity" (ܐܢܫܘܬܐ).[59] Taking this into consideration, saying that the true body is perfect humanity means that the body is a perfect human nature. Can we say that this perfect human nature is a *qnomā*? In fact, according to what we noticed in the synod of 486, it could be a way of interpretation. So, if we take into consideration that the perfect *qnomā* manifests the *common* nature, we can suppose that the real and true body is a *qnomā* of the *common* nature of human beings.[60] Thus, when the synod writes that Jesus has a true body,

---

[57] On this term see Brock, "Sant'Efrem," 94-95.

[58] Even if the text above does not mention the *qnomā* of the Son, we know, as we saw in the texts of the previous synods, that the Son of God is one *qnomā* of the Holy Trinity. Also, the term *parsopā*, as a technical term for "Christ," the subject of the Incarnation, would be used by us even if the texts do not mention it. It was already in use by the fathers of the synod of 486, who applied it to Christology.

[59] Cf. Brock, "The Christology of the Church," 131.

[60] The same understanding/interpretation can also be found in Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, vol. II/III, 578.

it means that he has a perfect human nature; in our opinion and according to these interpretations, this means also that the humanity in Christ is one *qnomā*. Likewise, calling the subject now with the name Jesus makes us wonder if they really desired, with this expression, to indicate a single person, an individual man, and in consequence, *qnomā*, which could be understood as a single nature, an individual.

Our image will be clearer when we analyze the last sentence cited above. It emphasizes the unity of Christ as a single subject of two natures. Christ is not merely an ordinary man (ܒܪܢܫܐ ܦܫܝܛܐ) and at the same time he is not just a God (ܐܠܗܐ) who is without the garment of humanity (ܠܒܘܫܐ ܕܐܢܫܘܬܐ). Does the use of the expression "ordinary man" mean an individual man? Someone might think that this expression could be the Syriac translation of the Greek "ψιλός ἄνθρωπος." This Greek expression was used to refer to those who believed that Christ had just a human nature.[61] It was attributed to Theodore of Mopsuestia and to Nestorius to accuse them of being adorers of a human being.[62] Leontius of Jerusalem (d. 543), in his work against the Nestorians (*Contra Nestorianos*), alleges that the Nestorians, in their works, used the term "ψιλός ἄνθρωπος," simple man, for the humanity of Christ to express that this humanity has its own hypostasis.[63] We can suppose that the Syriac expression "ܒܪܢܫܐ ܦܫܝܛܐ" was used to express the same idea, that the humanity in Christ was a single and individual man.[64]

We think that this interpretation could be taken into consideration seriously since the second phrase mentions the term "God" (ܐܠܗܐ), and not "divinity" (ܐܠܗܘܬܐ). If "divinity" indicates the divine *kyanā* (nature) so, we can suppose that the term "God" could be understood as a divine *qnomā*. So Christ cannot be just one human *qnomā* or just one divine *qnomā*. Christ, as the Creed affirms, is God and Man (ܐܠܗܐ ܘܒܪܢܫܐ). Again the last affirmation of the Creed uses the terms "God" and "Man" and not "divinity" and "humanity." According to our view, we see a possible Nestorian way of

---

[61] Cf. Cross – Livingston, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 1345.

[62] This was, in fact, anathema XII of Constantinople II: " Εἴ τις ἀντιποιεῖται Θεοδώρου τοῦ ἀσεβοῦς τοῦ Μοψουεστίας ...ὡς ψιλὸν ἄνθρωπον βαπτισθῆναι ... ," Denzinger – Hünermann, *Enchiridion*, 242 (n. 434). See also Fairbairn, *Grace and Christology*, 180,

[63] "... Καὶ περὶ τούτου τὴν πίστιν ἡμᾶς ἀπατεῖ, ὡς τὴν προϋπάρχουσαν τῆς ἀνθρωπείας φύσεως ὑπόστασιν ἑαυτοῦ καὶ φύσιν ὁ Λόγος τήν ἄσαρκον πρό αἰώνων, ἐν ὑστέροις καιροῖς ἑαυτῷ σάρκα περιβαλὼν αὐτῇ τῇ ἰδία ὑποστάσει οὐκ ἀνθρώπου ψιλοῦ τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν ἐνυπέστησεν," *PG* 86, 1748D. We can also notice that the citations in the *Contra Nestorianos* probably come from an existing Nestorian work in Greek, cf. Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, vol. II/II, 273-274. See also the comment by Gleed, *The Development*, 125 (note 431), 132-133.

[64] See also the opinion of Patros, "La cristologia della Chiesa d'Oriente," 36; he thinks that the synod affirms that the humanity in Christ is an individual man, but without providing any further explanation.

interpreting this doctrine even if the Creed does not use the technical and philosophical terms "kyanā," "qnomā" or "parṣopā." At the same time we have another problem: on the one hand, the identification between Christ the *parṣopā* of the Incarnation, or — in other words — the union of God and Man, and on the other, the Son of God, the *qnomā* of the Logos. Now, one can ask if it is about identifying the terms *qnomā* and *parṣopā*.

Before we try to answer all these very important questions we need to see and analyze some of the anathemas of this synod:

ܘܟܠ ܕܡܥܠ ܪܒܝܥܝܘܬܐ ܥܠ ܬܠܝܬܝܘܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܚܠܦܢܝܬܐ: ܢܗܘܐ ܚܪܡ.[65]

And anyone who introduces a quaternity into the Holy and immutable Trinity is to be excommunicated.

ܘܟܠ ܕܠܐ ܡܘܕܐ ܕܠܚܪܬܐ ܐܬܓܠܝ ܒܒܣܪ ܝܚܝܕܝܐ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܕܗܘܝܘ ܡܫܝܚܐ ܡܪܢ: ܢܗܘܐ ܚܪܡ.[66]

And anyone who does not confess that the only-begotten Son of God in the end of time was manifested in the flesh and [that] he is Christ our Lord, is to be excommunicated.

ܘܟܠ ܕܠܐ ܡܘܕܐ ܒܚܫܐ ܘܡܘܬܐ ܕܐܢܫܘܬܗ ܕܡܫܝܚܐ ܘܠܐ ܚܫܘܫܘܬܐ ܕܐܠܗܘܬܗ: ܢܗܘܐ ܚܪܡ.[67]

And anyone who does not confess the passion and the death of the humanity of Christ and the impassibility of his divinity, is to be excommunicated.

ܐܘ ܟܠ ܕܫܠܡ ܨܠܘܬܐ ܒܫܡ ܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܘܡܢܐ ܥܡܗܘܢ ܡܕܡ ܐܚܪܝܢ: ܐܘ ܠܐ ܡܗܝܡܢ ܕܒܫܡܗܐ ܕܒܪܐ ܥܠ ܐܠܗܘܬܗ ܘܐܢܫܘܬܗ ܕܡܫܝܚܐ ܐܟܚܕܐ ܡܘܕܥ: ܐܘ ܟܠ ܕܫܠܡ ܨܠܘܬܐ ܒܫܡܗ ܕܡܫܝܚܐ: ܘܠܐ ܐܝܟ ܕܬܠܝܬܝܘܬܐ[68] ܡܘܕܐ: ܢܗܘܐ ܚܪܡ.[69]

And anyone who concludes a prayer in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit and counts with them something else, or [who] does not believe that the name 'Son' makes known the divinity and the humanity of Christ together, or [who] concludes a prayer with the name of Christ and does not confess the Trinity, is to be excommunicated.

From the first anathema cited, we can understand that the synod cannot accept the doctrine of quaternity in the Trinity. We need, in fact, to remember here the Christological discussion in Byzantium after Chalcedon, starting with the attempt of the emperors to bring about unity, such as the *Henotikon* of Zeno.[70] Also, when trying to explain the doctrine of Chalcedon, the so-called neo-Chalcedonians affirmed that Christ is one hypostasis, so a fourth hypostasis cannot be added to the Trinity, an idea that is clear in the fifth anathema of the Council of Constantinople II.[71] Can we

[65] *Synodicon orientale*, 543.
[66] *Idem.*
[67] *Idem.*
[68] The edition has ܕܬܝܬܝܘܬܐ
[69] *Synodicon orientale*, 543.
[70] "Μεμένηκε γὰρ Τριὰς ἡ Τριάς, καὶ σαρκωθέντος τοῦ ἑνὸς τῆς Τριάδος Θεοῦ Λόγου," *PG* 86, 2624BC.
[71] Cf. Denzinger – Hünermann, *Enchiridion*, 238 (n. 426): "... Οὔτε γὰρ προσθήκην προσώ-

see the same affirmation in the anathema of this synod of the Church of the East? Did the Church of the East feel the necessity to deal with this heretical doctrine?[72] This anathema could be understood in this way, namely, that for the Church of the East, in Christ there are not two *qnomē*: a divine and a human one, so that the Trinity becomes quaternity, if we take seriously into consideration our doubt about the possible identification of *parṣopā* and *qnomā*.

Besides that, we could take into consideration the second anathema cited above. We have again an identification of the Son of God and Christ. In fact the text says that the Only-Begotten Son of God (ܝܚܝܕܝܐ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ) is Christ our Lord (ܡܫܝܚܐ ܡܪܢ). Even if the text above mentions the term Christ just in the context of the Incarnation (ܐܬܓܠܝ ܒܒܣܪ), this identification is very clear. The one who was manifested in the flesh is the Son of God, the Lord Christ and not someone else.

This identification does not mean that there is any confusion between the two natures of Christ. To underline that, the synod mentions another anathema against the Theopaschite doctrine, which is the third anathema cited. The passions and the death belong to the human nature of Christ (ܐܢܫܘܬܗ ܕܡܫܝܚܐ), while his divinity (ܐܠܗܘܬܗ) remains impassible. This position was underlined also by the neo-Chalcedonians. The teaching that in Christ there is one hypostasis and one person made them underline that Christ's sufferings were in his human nature.[73] Again we see a reaction of the Church of the East to what was happening in the West. It is clear that the Church knew about this discussion either directly, since some of its men were involved in the Christological discussion, such as Narsai[74] and the Catholicos Aba mentioned above,[75] or indirectly through contact with people who were coming from the West and bringing with them news of the Byzantine Empire.

This means that the Church of the East was not silent, as some scholars

που, ἤγουν ὑποστάσεως ἐπεδέξατο ἡ ἁγία τριὰς καί σαρκωθέντος τοῦ ἑνός τῆς ἁγίας τριάδος Θεοῦ λόγου."

[72] The heresy in this case is the consideration that in Christ there exist two hypostases as not really united realities: divine and human, so the Trinity becomes quaternity.

[73] The goal of the neo-Chalcedonian movement was the adoption of the formula *the One of the Trinity who suffered in the flesh*; even if there is a Theopaschite character, the emphasis that the passions were of the human nature is clear, cf. Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, vol. II/II, 318ss. In fact, the third anathema of the fifth Ecumenical Council marks this dogma: "… ἀλλ' οὐχ ἕνα καὶ τὸν αὐτόν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον, σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, καὶ τοῦ αὐτοῦ τά τε θαύματα καὶ τὰ πάθη, ἅπερ ἑκουσίως ὑπέμεινε σαρκί …," Denzinger – Hünermann, *Enchiridion*, 236 (n. 423).

[74] Cf. Becker, *Fear of God*, 71-72.

[75] Cf. Bettiolo, "Mar Aba," 101-103.

argue;[76] rather, it took a clear but indirect stand on the events that were taking place in the West. This fact is clear also from the last anathema mentioned above. In our opinion, it is a response to those who were teaching two hypostases/*qnomē* in Christ.[77] In fact, saying that the prayer should not be concluded with the name of the holy Trinity and the name of something else is reminiscent of the accusation of the non-Chalcedonians against the Nestorians and the Chalcedonians.[78]

In the end, we can conclude our analysis of this synod by saying that, even if the Church of the East did not use technical and philosophical terminology to express its doctrine, it does not mean that this doctrine is not important or cannot be a base for the progress and development of the Christology of that Church. We can see the stress on the subject of the Economy, which is Christ. This subject is identified with the eternal Logos and Son of God. Thus, if we could give an interpretation using the technical terminology that appeared in the previous synod, we could say that we are dealing with an identification of the terms *parṣopā* and *qnomā*.[79] Also we can notice that the humanity of Christ, which is perfect and true, is described as that of an individual man. So this means that the same doctrine could be interpreted in a Nestorian way; the Christology of two *qnomē* and one *parṣopā*. The fact that the Catholicos Aba translated Nestorius into Syriac means that the Christology of Nestorius was becoming accessible to the thinkers in the Church of the East, but still needed time to be interpreted.[80] In the same period, terms such as *qnomā* and *parṣopā* continued to require further explanation to be used correctly. In the end, if we take the identification of *qnomā* and *parṣopā* made by our interpretation, we could arrive at a concept close to the one of hypostatic union, but we still need more progress in Christological thought, as we will see in the next synods.

The Synod of 554

Under Catholicos Joseph, in the year 554 — just one year after the fifth Ecumenical Council, Constantinople II — a synod of the bishops of the

---

[76] Cf. Baum – Winkler, *The Church of the East*, 30.

[77] About the existence of theologians who were teaching two hypostases in Christ one can give the example of the anonymous author of the citations in the work of Leontius of Jerusalem *Contra Nestorianos*; for more details see Abramowski, "Ein nestorianischer Traktat."

[78] It was, for example, one of the favorite accusations against Nestorians by Philoxenos of Mabbug, cf. de Halleux, *Philoxène de Mabbog*, 361.

[79] We can notice that Christ (*parṣopā*) is one, he is identified with the Son of God (*qnomā*), and the Trinity does not become quaternity, so we can hypothesize that the *parṣopā* and *qnomā* are identified.

[80] Cf. Bettiolo, "Mar Aba," 108.

Church of the East was held. In our opinion, this synod, even though, as Brock noticed,[81] it does not use technical or philosophical terminology to describe its Christological faith, is in one way a reaction to the anathemas of the Council of Constantinople II. It is also a very clear reaction to the religious policy of the emperor Justinian.[82] To understand the statement of faith which this synod offers, we need to remember the main points of the anathemas of Constantinople II against the Nestorians.[83] The fundamental point is the condemnation of the "three chapters," Theodore of Mopsuestia, Theodoret of Cyrus and Ibas of Edessa.[84] The fourth anathema is against the unreal (false) union: such union is considered to be "according to honor" or "according to relation," etc. The same anathema is against the doctrine of two persons in Christ, which is a classical accusation against Nestorius and subsequently against all Nestorians. The fifth anathema, as we said above, affirms that there is no addition in the Trinity, which remains Trinity: three hypostases/persons. Keeping in mind the content of the anathemas against the Nestorians and against the doctrines attributed to them, we will now look at the profession of faith of the synod of 554:

ܗܕ ܡܢ ܩܕܡ ܟܠ ܡܕܡ ܢܛܪܝܢ ܚܢܢ ܬܘܕܝܬܐ ܬܪܝܨܬܐ ܕܬܪܝܢ ܟܝ̈ܢܝܢ ܒܡܫܝܚܐ: ܕܐܝܬܝܗ̇ ܐܠܗܘܬܗ ܘܐܢܫܘܬܗ. ܘܢܛܪܝܢ ܕܝܠܝܬܐ ܕܟܝ̈ܢܐ ܕܒܗܘܢ ܡܣܠܩܝܢ ܡܢ ܡܨܥܬܐ ܒܘܠܒܠܐ ܘܕܘܘܕܐ ܘܙܘܥ ܫܘܢܝܐ ܘܫܘܚܠܦܐ. ܘܢܛܪܝܢ ܐܦ ܡܢܝܢܐ ܕܩܢܘ̈ܡܐ ܕܬܠܝܬܝܘܬܐ ܬܠܝܬܝܐܝܬ. ܘܒܚܕܝܐ ܚܕܝܘܬܐ ܫܪܝܪܬܐ ܘܠܐ ܡܬܡܠܠܢܝܬܐ ܡܘܕܝܢ ܒܚܕ ܒܪܐ ܫܪܝܪܐ ܕܚܕ ܐܠܗܐ ܐܒܐ ܕܫܪ̈ܪܐ. ܘܟܠ ܕܡܬܪܥܐ ܘܐܡ̇ܪ ܬܪܝܢ ܡܫܝ̈ܚܐ ܐܘ ܬܪܝܢ ܒ̈ܢܝܐ: ܐܘ ܒܚܕܐ ܡܢ ܥܠܠ̈ ܘܒܚܕ ܡܢ ܦܘܪ̈ܣܝܢ ܡܥܝܪ ܪܒܝܥܝܘܬܐ: ܠܗܢܐ ܐܚܪܡܢ ܘܡܚܪܡܝܢ...[85]

Before anything else we conserve the right (orthodox) confession of two natures in Christ, which are his divinity and his humanity. And we conserve the properties of the natures, from the midst of which (i.e., the midst of these properties) we remove any disorder, confusion, change and alteration. We conserve also the number of the *qnomē* of the Trinity as threefold. We confess the one true and ineffable union in the one and true Son of the one God, the Father of truth. If anyone thinks or speaks of two christs or two sons, or because of some reason or device he arouses quaternity, such a person we had excommunicated and we do excommunicate...

Reading this statement, or this profession of faith, we can notice some similarity with the definition by Chalcedon.[86] However, we do not observe the use of technical terms for the one subject of the Incarnation, either *qnomā* or *parṣopā*. We just have the use of the terms nature (ܟܝܢܐ) and property (ܕܝܠܝܬܐ) for the Christological part and *qnomā* in the Trinitarian

[81] Cf. Brock, "The Christology of the Church," 127.

[82] Cf. Guillaumont, "Justinien et l'Église de Perse," 54ss.

[83] For more see Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, vol. II/II, 443-461.

[84] See also *Syriac dialogue*, vol. I, 123-125.

[85] *Synodicon orientale*, 97-98.

[86] Cf. Brock, "The Christology of the Church," 127.

section. So is there really a connection with the Chalcedonian definition, or do have we a traditional statement and profession of faith? To answer this question, we need to analyze this profession further.

First of all, the synod claims to hold the traditional doctrine on Christ. This doctrine teaches that in Christ there are two natures (*kyanē*): his divinity and his humanity. We can say that the subject of the doctrine is the Lord Christ, the *result* of the Incarnation. Can we call him *parṣopā*, as the synod of 486 did? We think it is possible to do so because Christ is the subject of the Economy of God, or in other words, the subject — the result — of the Incarnation, as we saw above.

In addition, this doctrine, according to the profession of the synod of 554, has consequences. The first is the conservation of the properties of each nature. Teaching, in fact, that the two natures conserve their properties means that there are no grounds for thinking that mutations and confusions could happen between these two natures: the divinity and the humanity of Christ. The second consequence is very important as well. With this doctrine, the three *qnomē* (hypostases) of the Trinity remain three. Does this mean that they refute the accusation of the addition of another *qnomā* to the Trinity? It seems to be so, and it means that, probably, Christ is one *qnomā* and not two. This affirmation will be supported by the anathema at the end of the profession, which we will analyze afterwards. Now, let us see the relationship between the Trinity and the union in Christ.

Saying that in Christ there are two natures united means that it is a real union. For this reason, the synod affirms that this union is real and ineffable, indescribable (ܘܚܝܕܐ ܚܘܝܕܘܬܐ ܫܪܝܪܬܐ ܘܠܐ ܡܬܡܠܠܢܝܬܐ). As a consequence of this union in Christ, the Father has just one Son. Again, we can see a kind of identification of Christ with the Son of God, the *qnomā* of the Logos. This affirmation reminds us of the doctrine of the council of Constantinople II, especially the fourth anathema, which emphasized the reality of the union in Christ, as we said above. The synod, it seems to us, is trying to affirm the same thing here — that the union (ܚܘܝܕܘܬܐ) is real and true. Moreover, we need to notice that the fathers of the synod used the term "union" and not "conjunction" (ܢܩܝܦܘܬܐ). We will return in the conclusions to discuss this use of terms.

The profession of faith finishes with one anathema against those who teach two christs and two sons, because this doctrine means that the three *qnomē* (hypostases) of God become four, the Trinity becomes quaternity. Now it is clear that speaking of just one Christ and one Son means one *qnomā*. And if Christ is the *parṣopā* of the union, then we have, probably, an identification of the terms *parṣopā* and *qnomā*, even without the use of these terms.

Can we say now that there is a Chalcedonian or neo-Chalcedonian influence on the profession of this synod? Such a relationship is possible, but only indirectly. We need to take into consideration the fact that the presence of the Nestorians (those who teach two hypostases/*qnomē* in Christ)[87] and the moderate Monophysites (the Severians) who were finding refuge in the Sassanid Empire, as a result of the religious policy of Justinian, is an important element in the historical context of this synod.[88] These newcomers could be an indirect source of the Christological development made in the West for the Christians of the Church of the East. In our opinion, the profession is written in an Antiochene language, probably under the influence of Theodorian Christology. Even if we can notice the emphasis on the non-confusion and non-division of the two natures in Christ, we cannot say, as some scholars have maintained, that this synod recalls the four adverbs of Chalcedon;[89] it is a clear anti-Theopaschite formulation rooted in an Antiochene Christology[90] which was also adopted by the Church of the East.[91]

So, as a conclusion, we can say that this synod was held to deal with the presence of the newcomers from Byzantium. The profession of faith adopted by this synod is against real Nestorianism, but at the same time it is also against real Monophysitism (Eutychianism). It is clear that the language of the synod is traditional and Antiochene, but this does not mean that we cannot make a possible interpretation of it, trying to understand the reasons that pushed the Church of the East to hold this synod and to compose this profession of faith.[92] In other words, the presence of the Monophysites in the land of the Persian Empire and their accusation against the Church of the East — that the acceptance of the doctrine of two natures entails

---

[87] As an example we can give *Ḥabib* the Nestorian against whom Philoxenus of Mabbug wrote two works, see on this de Halleux, "Le Mamlelā de 'Ḥabīb' contre Aksenāyā"; Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, vol. II/III, 545-620. These Nestorians did not teach two christs or two sons in Christ as two subjects (real-Nestorianism), but they sustained that in Christ the two really united natures were hypostatized (singular and determinate natures), which is, according to us, the base of the doctrine of the synod of 612 in which the Church of the East adopted the two-*qnomē* Christology under the influence of Babai the Great.

[88] Cf. Abūna, *Tārīḫ al-Kanīsah*, 129-132.

[89] Cf. Baum – Winkler, *The Church of the East*, 34.

[90] Cf. Grillmeier, *Gesù il Cristo*, Vol. I/II, 790ss.

[91] Cf. Becker, *Fear of God*, 117ss.

[92] We do not believe that the reason for this synod was to deal with the problem of the Catholicos elected by the Persian authority, cf. Baum – Winkler, *The Church of the East*, 34. Reading the canons of this synod (especially canon XIV), we can notice that there was a fear from the newcomers and strangers from Byzantium and the new situation in the Persian empire, cf. *Synodicon orientale*, 103-104.

an adoption of the real Nestorianism[93] — caused this Church to hold this synod and to deal with this accusation. The doctrine is expressed with traditional language: two natures in one Christ, but against the two extreme doctrines: real Monophysitism (one nature) and real Nestorianism (two christ-subjects). The fifth Ecumenical Council, Constantinople II, had to deal with the same problem, and we believe it is the reason behind the indirect similarity between the anathemas of the fifth Ecumenical Council and the profession of this synod, and thus an indirect relationship with the theology of Chalcedon and the neo-Chalcedonians.

The Synod of 576

In the year 576 and under Catholicos Ezekiel, a new synod in the Church of the East was held. As Brock has noticed, we have no formal profession of faith, unlike with other synods, but we have a type of Creed included in the canons of the synod, in which we have some important Christological expressions that we can analyze, even if these expressions do not make use of the philosophical terms *qnomā* or *parṣopā*.[94] Before we look at these Christological expressions, it is also important to realize that in the period of this synod, we have the organization of monasticism in the Church of the East made by Abraham of Kashkar.[95] It is very important to mention that Abraham of Kashkar required his monks to read the translated works of Nestorius[96] because this fact sheds light on how the current of two-*qnomē* Christology started to grow and gain support; moreover, Babai the Great was a monk in the Monastery of Abraham of Kashkar, and this explains his two-*qnomē* doctrine.[97] Also, the presence of moderate Monophysites in this period is more noticed in the Persian Empire. These two events could help us to understand the reason the Church held this synod. One event was actually a reaction to the other. The Church of the East felt the necessity to

[93] If we take, for example, the work of John of Tella "*Profession of Faith*," we can find a clear accusation of real Nestorianism against the members of the Church of the East who were teaching two natures and one *parṣopā* in Christ, cf. Menze – Aklam, *John of Tella's Profession of Faith*, 87.89: "ܠܐ ܡܕܢܝܢ ܐܝܟ ܕܡܦܠܓܝܢ ܬܪܝܢ ܩܢܐ ܕܗܡܢܝܢ ܒܡܫܝܚܐ ܠܬܪܝܢ ܒܢܝܐ. ܘܐܦ ܠܬܪܝܢ ܒܢܝܐ ܡܦܪܫܝܢ ܐܝܟ ܕܡܚܠܦܝܢ ܠܗܘܢ"; the same accusation was made by Philoxenus against Ḥabib who affirmed two-*qnomē* in Christ. As we said above, we are preparing an article about this topic that should be published soon. In fact, this shows the existence of the two Christological currents within the Church of the East that were, however, accused of being real Nestorianism by their opponents, a heresy that never existed.

[94] Cf. Brock, "The Christology of the Church," 127.

[95] For the reform of monasticism by Abraham of Kashkar see Chialà, *Abramo di Kashkar*.

[96] Cf. Bettiolo, "Mar Aba," 108.

[97] Cf. Chialà, *Abramo di Kashkar*, 119ss, for his monastic orders and the importance of reading Nestorius, see *idem*, 122.

protect herself from the presence of the Syrian Monophysites coming from Byzantium. That was one reason for the monastic re-organization of this Church. We need to mention, in addition, that the war between Byzantium and the Persian Empire restarted in this period.[98]

The Christological expressions of this synod are as follows:

ܗܢܐ ܕܐܬܡܟܟ܆ ܒܨܒܝܢܗ ܠܦܘܪܩܢܗ ܕܟܝܢܢ܆ ܕܒܠܬ ܗܘܐ ܘܒܠܐ ܒܣܘܥܪ̈ܢܐ ܕܚܛܝܬܐ. ܘܢܣܒ ܠܗ ܗܝܟܠܐ ܡܫܡܠܝܐ ܠܡܥܡܪܢܐ ܕܐܠܗܘܬܗ ܠܐ ܡܬܦܪܫܢܐܝܬ܆ ܡܢ ܡܪܝܡ ܒܬܘܠܬܐ ܩܕܝܫܬܐ. ܘܐܬܒܛܝ ܘܐܬܝܠܕ ܡܢܗ ܒܚܝܠܗ ܕܥܠܝܐ܆ ܡܫܝܚܐ ܕܒܒܣܪ ܕܡܬܝܕܥ ܘܡܬܘܕܐ ܒܬܪ̈ܬܝܢ ܟܝ̈ܢܐ ܐܠܗܐ ܘܒܪܢܫܐ܆ ܚܕ ܒܪܐ.[99]	He humbled himself voluntarily for the salvation of our nature, which had grown old and worn out through the acts of our sin. He took (for himself), inseparably, a perfect Temple for the inhabitation (dwelling) of his divinity, from Mary the Holy Virgin. And the incarnate Christ (who is in the flesh) was conceived and born from her by the power of the Sublime; he (Christ) is known and confessed [to be] in two natures: God and Man, one Son.

In this citation, we can observe the traditional language consistently used by the Church of the East. The use of the term "Temple" (ܗܝܟܠܐ) to describe the humanity of Christ is one example. Also, the inhabitation (ܡܥܡܪܢܐ) of the divinity in the humanity, in the Temple, is another example of this traditional language. This is not the only important observation, however.

First of all, the subject of this passage is the Son of God, Christ the Lord (ܘܡܚܠܠ ܚܡ ܒܒܪܗ ܡܫܝܚܐ ܡܪܢ),[100] who humbled himself voluntary for the salvation of human nature. This subject took human nature, a Temple, from the Virgin Mary and made it a Temple for the inhabitation of his divinity. So, we can say that the Temple, the human nature, belongs to this subject "Son of God," to whom the divinity, as a nature, also belongs. This is a very important point because we have an identification between the Son of the Father and the subject of the Incarnation. In other words, we have an identification of the terms *qnomā* and *parṣopā*, even if we have no mention of them. In fact, there is another expression that helps us to make this interpretation and hypothesis: the "incarnate Christ" (ܡܫܝܚܐ ܕܒܒܣܪ - literally, "Christ who is in the flesh"), as the subject of the Incarnation. This means that Christ is identified with the Son, as was mentioned above, and after the Incarnation he could be called "the incarnate Christ."

To refer to the humanity of Christ just with the term Temple was not enough, though. This Temple is described as a perfect one (ܗܝܟܠܐ ܡܫܡܠܝܐ). We should remember here what we already noticed about the

---

[98] Cf. Baum – Winkler, *The Church of the East*, 34.

[99] *Synodicon orientale*, 113.

[100] *Idem*.

qnomā as a perfect nature. So, if the humanity of Christ is perfect, does that mean that it is a *qnomā*?

The last sentence of the citation could help us further. The expression we have is very similar to the Chalcedonian definition.[101] It states that the "incarnate Christ" must be known "in two natures" (ܒܬܪ̈ܝܢ ܟܝ̈ܢܐ): God (ܐܠܗܐ) and Man (ܒܪܢܫܐ), but at the same time that he is one Son (ܚܕ ܒܪܐ). This expression, which does not use any technical term for the incarnate Christ, could be interpreted in two ways. The first interpretation is as follows: We have two natures that are perfect. This means that there are two *qnomē*, and for that reason, the two natures are called "God" (i.e., one divine hypostasis) and "Man" (i.e., an individual human being) and not "divinity" and "humanity." These two natures/*qnomē* are united in the one *parṣopā*, the one Son. The second interpretation takes into consideration the identification between *qnomā* and *parṣopā* and says that the two natures are united in the *qnomā-parṣopā* of the Son. This means that the human nature, even if it is perfect, does not possess its own *qnomā* and for that reason we have not four *qnomē* in the Trinity after the Incarnation, but only three.

Certainly, these are two ways of interpretation. However, the ambiguity shows that the traditional way to express the faith in the Church of the East could be a basis of development for two different currents of Christology which have the same goal: describing the distinction between the two natures of Christ and the unity of the subject of the Incarnation, the one Christ and Son. The next anathema that comes from the same synod could help to explain this opinion of ours further.

ܗܕܐ ܗܟܝܠ ܗܝܡܢܘܬܐ ܫܪܝܪܬܐ
ܕܒܩܢܘ̈ܡܐ ܬܠܬܐ: ܕܐܒܐ ܘܕܒܪܐ ܘܕܪܘܚܐ
ܕܩܘܕܫܐ: ܚܕ ܟܝܢܐ ܡܫܒܚܐ ܘܫܪܝܪܐ.
ܕܗܝ ܡܢܟܪܐ ܘܡܣܠܝܐ ܘܡܥܕܝܐ ܠܟܠܗܘܢ
ܦܘܫ̈ܪܐ ܟܬܫ̈ܢܝܐ ܕܒܢܝ ܡܐܢܝ ܘܡܪܩܝܘܢ
ܘܒܪܕܝܨܢ ܘܫܪܟܐ ܕܗܪܛܝܩܘܬܐ ܚܒ̈ܪܝܗܘܢ.
ܘܒܗ ܡܬܚܪܡܝܢ ܘܡܬܛܪܕܝܢ ܘܡܬܦܣܩܝܢ
ܟܠܗܘܢ ܦܘ̈ܪܫܐ ܕܒܢܝ ܐܪܝܘܣ ܘܐܘܢܘܡܝܘܣ
ܘܐܦܘܠܝܢܪܝܣ ܥܡ ܫܪܟܐ ܕܗܪ̈ܛܝܩܐ ܒܢ̈ܝ
ܒܢܝܢܗܘܢ: ܡܓܕ̈ܦܝܢ ܥܠ ܐܒܐ: ܘܡܚܫ̈ܝܢ
ܠܐܠܗܘܬܗ ܕܒܪܐ ܘܡܪܚ̈ܩܝܢ ܠܪܘܚܐ
ܕܩܘܕܫܐ: ܘܒܕܪ̈ܝ ܒܘܠܒܠܐ ܒܫܘܝܘܬ
ܬܠܝܬܝܘܬܐ ܩܕܝܫܬܐ.[102]

Thus, this [is the] true belief, in three *qnomē*, of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, one glorified and true nature. [This belief] alienates, rejects and refutes all the contentious companies of the followers of Mani, Marcian, Bardaisan and the rest of their fellow heretics. And in [this belief] are taken away, expelled and demolished all the sects of the followers of Arius, Eunomius and Apollinarius with the rest of the heretics, their adherents, [who] blaspheme the Father and make the divinity of the Son to suffer and move away the Holy Spirit, and [in this way] they [introduce] confusion into the equality of the Holy Trinity.

---

[101] Cf. Brock, "The Christology of the Church," 127. We can notice the expression of Chalcedon "ἐν δύο φύσεσιν ... γνωριζόμενον," adopted by this synod.

[102] *Synodicon orientale*, 114.

The anathema begins with an affirmation of the correct and true belief, which consists in the three *qnomē* of the divine nature: the Father, the Son and the Holy Spirit. We can read this affirmation as a polemical answer to the accusation of the addition of a fourth *qnomā* in the Trinity, similar to the anathema made by the previous synod.

The second part of this anathema is against those who cause the divinity of the Son to suffer (i.e., who believe that the divinity of the Son suffered). It is a clear polemic against the Syrian Monophysites whose presence in the Sassanid Empire was growing more noticeable. Despite this, the anathema does not mention the names of any of the great moderate Monophysites, such as Severus of Antioch; even the name of Eutyches, the real Monophysite, is not mentioned, as the synod of 585 will do.

This second part of the anathema is very important. Again, we have the affirmation that the divinity belongs to the Son. This means that the synod would choose the second way of interpretation we gave above. The Son as a *qnomā* — and we can be sure of this because in the beginning of the anathema it was mentioned as a *qnomā* — remains after the Incarnation one Son. For that reason, there is no addition of a fourth *qnomā* in the Trinity. This one Son, after the Incarnation, is called, "incarnate Christ," which is the *parṣopā* of the union. This leads us to see again an intention to identify the *qnomā* with *parṣopā*, even without the use of this terminology. Such an interpretation could lead us to suppose that the human nature in Christ, even being perfect (ܓܡܝܪܐ), cannot be a *qnomā*; at the same time, his human nature, being perfect, is considered as a Man (ܒܪܢܫܐ), an individual, but nevertheless an individual who seems to lack his own *qnomā*.

As a conclusion, we can notice that with this synod, the Church of the East sought to answer the accusations made by the Syrian Monophysites against its traditional Christology. With regard to definitions and expressions, the Church remains traditional, but on the level of thought, we have a notable progress and development. The distinction between the two natures is necessary to protect the divinity of Christ from any introduction of passion. For that reason, the same synod remarks that Christ, the one Son, was crucified in his human nature.[103] These two natures are united in the one Christ and Son. This belief protects the Trinity from any addition of a fourth *qnomā*. We can see that the Church of the East had to respond to some questions and accusations. To do so, however, it did not choose to use technical terminology for describing her Christological doctrine. The use of the traditional expressions led different theologians of this Church to choose different ways of interpretation, as we pointed out above, and as

[103] Cf. *idem*, 113: "ܘܐܦܠܐ ܕܐܠܗܘܬܗ ܐܬܦܪܥܬ ܚܫܘܗܝ ܕܝܫܘܥ܆ ܒܡܣܝܒܪܢܘܬܗ ܕܠܘܬ ܚܫܐ ܘܡܘܬܐ ܕܦܓܪܐ."

we will see clearly in the next pages, taking into consideration the movement of the two-*qnomē* Christology, which was already starting to be notably present in the Great Monastery of Abraham of Kashkar's community, and the opposite movement of Ḥenana, the *qnomā-parṣopā* current, about which we are going to speak in the next synod.

The Synod of 585

The importance of this synod is to be found in its historical context. We have the beginning of the doctrinal movement of Ḥenana of Adiabene at the school of Nisibis and his provocative Christology and hermeneutical doctrine. In fact, in his hermeneutical lessons at the school of Nisibis, of which he was the director in 571, Ḥenana preferred the works of John Chrysostom to those of Theodore of Mopsuestia.[104] On the other hand, this theologian was, according to his enemies,[105] a supporter of Origen and of the Chalcedonian Christology.[106] These choices of Ḥenana were so provocative that some of his students, two future Catholicoi of the Church of the East, Isho'yahb II and Isho'yahb III, left the school of Nisibis with other students and teachers. In addition, since Ḥenana's movement had a big influence on the monasticism of the area,[107] the community of Abraham of Kashakar started to argue against him and his followers.[108]

In Byzantium, we have the attempts of the emperor Maurice to bring about union with the Church of the East. In fact, Catholicos Isho'yahb I, under whom this synod was held, went to Constantinople as a head of a delegation 586/587. We can certainly see behind this event a political will to confirm the peace after the long period of war between the Persian and the Byzantine Empires.[109] Isho'yahb I also wrote a profession of faith that, according to some historical sources, was accepted as orthodox by the Patriarchs of Constantinople and Antioch (the Chalcedonian one).[110] Before we see this interesting profession of faith, we need to see and analyze first another profession, the one of the synod of 585 and its Christological statement.

---

[104] Cf. Baum – Winkler, *The Church of the East*, 36.

[105] Unfortunately the works of Ḥenana were destroyed because of the over against him, cf. Childers, J. W., "Ḥenana," 194; for that reason, what we know about his Christology and his exegesis comes solely from citations in the works of his opponents, cf. Abramowski, "Martyrius-Sahdona," 19.

[106] Cf. Childers, "Ḥenana," 194.

[107] Cf. Becker, *Fear of God*, 90.

[108] Cf. Chialà, *Abramo di Kashkar*, 57.

[109] Cf. Baum – Winkler, *The Church of the East*, 36.

[110] Cf. Brock, "The Christology of the Church," 127.

The profession of faith of 585 could be considered as a comment on the Creed of Nicea. We will not make an analysis of the whole Christological part; we will just mark those expressions that could show us a progress in the thought and in the way of expressing the faith in Christ by the Church of the East.

First of all, we need to consider that the Church of the East could not remain silent, seeing the notable presence of the Syrian Monophysites in the Persian Empire. For that reason, we have a condemnation against Eutyches and his followers and their doctrine.[111] The fathers of the synod say that they cannot agree that the humanity of Christ disappeared in his divinity, because the consequence of this doctrine is to introduce the passions and suffering into the divinity. Therefore, they mark the distinction between the two united natures in Christ:

ܫܡܐ ܓܝܪ ܕܡܫܝܚܐ: ܦܘܫܩܐ ܗ̣ܘ ܕܐܠܗܘܬܗ ܕܡܢ ܐܒܐ ܘܐܢܫܘܬܗ ܕܡܢ ܐܡܐ ...[112]	The name 'Christ', in fact is an exposition of his divinity, which [comes] from the Father, and [of] his humanity, which [comes] from the mother...
ܘܒܬܪ ܡܠܦܢܘܬܐ ܕܥܠ ܡܚܝܕܘܬ ܟܝܢܘܗܝ ܕܡܫܝܚܐ: ܗܢܘ̇ ܕܝܢ ܕܐܠܗܘܬܗ ܕܠܐ ܡܫܬܚܠܦܢܐ ܘܠܐ ܡܝܘܬܐ: ܘܕܐܢܫܘܬܗ ܕܠܐ ܡܬܛܠܡܢܐ ܘܠܐ ܡܬܛܥܝܢܐ[113]	... and after, the doctrine [of the fathers] regarding the unification of the two natures of Christ, that is, of his immutable and immortal divinity and of his humanity that is not abused or forgotten

We can notice that the name "Christ" in this passage is given to the two natures, which means that it is a technical term in the context of the Economy of God, the Incarnation. Actually, we have no identification of the title "Christ" with the *qnomā* of the Son, even in other passages of this profession of faith. We need to note also that in the first phrase cited above, we have a new way of talking about the double consubstantiality of Christ. His divinity comes from the Father and his humanity comes from his mother. The two natures are called in the traditional way: divinity and humanity; there is no technical term that could help us to interpret the type of these natures — as perfect natures (*qnomē*) or not. However, from the very fact that the divinity of Christ comes from the Father, we can be sure that this divinity is the *qnomā* of the Son. The problem is that we cannot know what

---

[111] Cf. *Synodicon orientale*, 134: "ܐܦ ܝ̈ܕܥܝܢ ܕܒܝܫܬ ܐܬܛܥܝܘ ܘܛܠܡܘ ܠܗ ܠܐܢܫܘܬܗ ܕܡܪܢܐ ܕܐܠܗܐ ... ܐܦ ܐܬܛܥܝܘ ܘܥܒܕܘ ܠܚܫܘܬܗ ܥܠܝܗ ܘܛܠܡܘܗ̇: ܒܗ ܒܗܝܢ ܒܡܫܚܠܦܘܬܐ ܕܐܝܬܘܬ ܐܘ ܐܡܪܝܢ ܚܠܦ ܟܝܢܐ ܕܐܝܬܘܬܗ ܕܡܫܝܚܐ." The condemnation of Eutyches in this case is an affirmation of our opinion that the Syrian Monophysites, who were moderate in their Christological doctrine, were accused to be the followers of the true Monophysite, Eutyches.

[112] *Idem*, 134.

[113] *Idem*, 135.

the type of the human nature in Christ is; is it a single man or a general nature? To answer this question, we need to look at another citation.

Before that, however, we would like to point out the way in which the second phrase marks the unity and the distinction of the two natures and the importance of this phrase. First of all, we have a new term with which to describe the unity of the natures, the word "unification" (ܡܚܝܕܘܬܐ). In our opinion, the fathers of this synod chose this term to mark the reality of the union. That is, if the two natures are truly united it does not mean that the humanity could be abused (ܡܬܛܠܡܐ) or forgotten (ܡܬܛܥܝܐ) or that the divinity could change (ܡܫܬܚܠܦܐ) or die (ܡܝܬܐ). The importance of this phrase is its simplicity in expressing the conservation of the properties of each nature without the use of the term "property." Moreover, this last affirmation was clearly written against, or as an answer to the Syrian Monophysites. As we have said, the goal of making this distinction between the natures of Christ is to make sure that no one could think that the divine nature of Christ suffered; the same is clear also in the next expression of the creed of this synod:

... ܕܐܝܟ ܕܟܝܢܐ ܕܐܠܗܘܬܗ ܠܐ ܚܫ ܘܠܐ ܡܝܬ ...[114]	... that as the nature of his divinity did not suffer and did not die ...

Even if simplicity is a very notable element in this profession of faith, at the end of the commentary, where we have a very important and interesting Christological statement that is considered by the fathers of the synod as a summary of all the commentary on the Creed, we can find the use of a very important technical term about the Economy: We have the reappearance of the term *parṣopā* (ܦܪܨܘܦܐ), after a long absence since the synod of 486:

ܗܕܐ ܗܝ ܗܝܡܢܘܬܐ ܕܠܐ ܚܒܠ. ܘܗܢܘ ܪܥܝܢܗ ܒܦܣܝܩܬܐ ܠܦܘܬ ܢܩܝܦܘܬܐ ܕܦܬܓܡܝܗ ܕܒܗ ܡܫܬܡܠܝܐܝܬ ܐܬܟܪܙ ܦܪܨܘܦܗ ܕܡܫܝܚܐ ܘܟܝܢܐ ܕܐܠܗܘܬܗ ܘܕܐܢܫܘܬܗ ܠܘܩܒܠ ܗܢܘܢ ܕܡܘܕܝܢ ܒܐܠܗܘܬܗ ܘܟܦܪܝܢ ܒܐܢܫܘܬܗ. ܘܠܘܩܒܠ ܗܢܘܢ [ܕܡܘܕܝܢ ܒܐܢܫܘܬܗ ܘܟܦܪܝܢ ܒܐܠܗܘܬܗ. ܘܠܘܩܒܠ ܗܢܘܢ] ܕܟܦܪܝܢ ܒܐܠܗܘܬܗ ܘܡܘܕܝܢ ܕܒܪܢܫܐ ܗܘ ܫܚܝܡܐ: ܐܘ ܡܕܡܝܢ ܠܗ ܠܚܕ ܡܢ ܙܕܝܩܐ[116]	This is the belief without corruption, and this is its sense, put briefly, following the sequence of its phrases, with which the *parṣopā* of Christ and the natures of his divinity and his humanity are fully proclaimed, against those who confess his divinity and deny his humanity, and against those who confess his humanity and deny his divinity, and against those who deny his divinity and confess that he is an ordinary man or who liken him to one of the just.

This statement is formulated as a polemic against all those who do not confess the two natures of Christ. This polemic is directed, firstly, against

[114] *Idem*.

[115] *Idem*, 136.

Eutyches and his followers, the Monophysites who believe only in the one divine nature and refuse to confess the humanity of Christ. The second group against whom the polemic is directed are those who confess the human nature while ignoring the divine, those who consider Christ just as a simple or ordinary man (ܒܪܢܫܐ ܫܚܝܡܐ) or a man who is similar to the righteous and the just (ܙܕܝܩܐ). It seems to us that, in this case, the Church of the East is again condemning the two heresies, real Monophysitism and real Nestorianism. It is clear, too, that the Syrian Monophysites at that time were accusing the Nestorians (the members of the Church of the East) of considering Christ to be just a simple man (ܒܪܢܫܐ ܫܚܝܡܐ), as we can see in the profession of faith of John, the Monophysite bishop of Tella (d. 538) who used this expression and attributed it to Nestorians.[116] Through this synod again the Church of the East rejected the accusation, made by the Syrian Monophysites, against it, that taught two subjects in Christ and, as a consequence, adored the humanity of Christ separately from his divinity, accusing them of being the followers of Eutyches, i.e., real Monophysites.[117]

We have already encountered the expression "simple man" (ܒܪܢܫܐ ܫܚܝܡܐ) above, and we attempted earlier to explain its sense as a single man or an individual, trying to use the technical term *qnomā* also in anthropology, with *qnomā* meaning a concrete and single human nature. We think that we can see the same phenomenon here also. Saying that Christ cannot be just a simple and ordinary man, the fathers of the synod meant a single or an individual man. In fact the continuation of the phrase uses the word "or" to condemn others who were teaching that Christ was merely like the righteous ones, which could be a good interpretation of the concept "ψιλός ἄνθρωπος," as one single and individual man. In fact, the refutation of the belief that Christ cannot be just a simple man is because of the fact that humanity was united with the divinity. We are sure that the divinity of Christ is the *qnomā* of the Son; so, if the humanity cannot be a *qnomā*, then we can reach the same result as we did with the last synod. The humanity in Christ has no *qnomā* of its own because it is united with the *qnomā* of the Son, and the two natures form the one Christ. This possible interpretation can help us understand the first phrase in which we have the technical term for the Economy, *parṣopā* (ܦܪܨܘܦܐ).

The belief, according to the synod, should be in the one *parṣopā* of Christ

[116] Cf. Menze – Aklam, *John of Tella's Profession of Faith*, 89: "... ܥܠ ܕܣܓܕܝܢ ܠܗܘ ܕܐܬܝܠܕ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܒܪ ܐܢܫܐ ܫܚܝܡܐ ܐܝܟ ܚܕ ܡܢܢ. ܕܦܠܠܡܘܬܐ ܒܠܚܘܕ ܫܩܠ ܐܝܟ ܠܡܫܡܫܘܬ ܬܒܝܠܐ. ܘܡܢ ܟܠܗܝܢ: ܡܩܘܡܝܢ ܠܗ ܡܚܝܕܘܬܐ ܐܝܟ ܕܐܠܗܘܬܐ: ܒܪ ܚܫܒ ܠܗܘܢ ܐܝܟ ܒܪ ܐܢܫܐ ܫܚܝܡܐ. ܗܘܕܝܐ ܕܝܢ: ܥܠ ܕܐܡܪܝܢ ܕܒܪܢܫܐ ܫܚܝܡܐ ܐܝܟ ܚܕ ܡܢܢ ܝܠܝܕ ܚܝ ܘܠܐ ܗܘܐ ܐܠܗܐ ܕܡܟܪܙ ܐܝܟ ܕܡܗܘܢܝܐ ܒܟܢܬܐ. ..."

[117] Similar accusations could be found in works of theologians of the school of Nisibis, cf. Becker, *Fear of God*, 91.

and in the two natures, his divinity and his humanity. The natures belong to Christ and the *parṣopā* belongs to Christ too. What does that mean, and how can we approach these terms? In our opinion, Christ is the subject of the Incarnation and the Economy of God. He is the one manifestation of the two united natures. In other words, these united natures are manifested by the *parṣopā* of Christ.

A *qnomā* is the manifestation of a perfect nature, and this term was used by the Church of the East only in its Trinitarian theology. In Christology they used the term *parṣopā* to say the same thing: the manifestation of the nature, but this time the *parṣopā* manifests two natures and not one. The function of *parṣopā* could be the same as *qnomā*, so we can identify them but with the caveat that each term has its field, *qnomā* for Trinitarian doctrine and *parṣopā* for Christology (the Economy). In fact, the same synod could help us to understand the identification we have made. In the next anathema, which is against the Syrian Monophysites who introduce, according to the synod, passions into the divine nature, we can read the following:

ܗܪ̈ܛܝܩܐ ܒܥܬ ܒܥܩܠܬܗܘܢ: ܒܟܝܢܐ ܘܒܩܢܘܡܐ ܕܐܠܗܘܬܗ ܘܕܐܝܬܘܬܗ ܕܡܠܬܐ ܐܪܡܝܘ ܠܐܠܗܘܬܐ ܕܝ̈ܠܝܬܐ ܘܚ̈ܫܐ ܕܟܝܢܐ ܕܐܢܫܘܬܗ ܕܡܫܝܚܐ. ܗܢܝܢ ܕܒܙܒܢ̈ܝܢ ܡܛܠ ܚܝܘܬܐ ܓܡܝܪܬܐ ܕܗܘܬ ܠܐܢܫܘܬܗ ܕܡܫܝܚܐ ܠܘܬ ܐܠܗܘܬܗ ܡܬܬܦܩ̈ܢ ܥܠ ܐܠܗܐ ܡܡܕܒܪܢܐܝܬ ܘܠܐ ܟܝܢܐܝܬ[118]

That is, the heretics, in their stubbornness, have dared [to attribute] to the nature and to the *qnomā* of the divinity and of the essence of the Logos the properties and the passions of the human nature of Christ — those things that, sometimes, because of the perfect union that the humanity of Christ had with his divinity, are allocated to God by Economy, but not by nature.

It is clear that we have a kind of use of the term *qnomā* in the field of Christology, precisely in the divine nature of the Logos in Christ (ܒܟܝܢܐ ܘܒܩܢܘܡܐ ܕܐܠܗܘܬܗ ܘܕܐܝܬܘܬܗ ܕܡܠܬܐ). This confirms, in fact, our interpretation that we make in this analysis, namely, being sure that in Christology the divine nature of Christ, i.e. the Logos, is considered as a *qnomā*, even if is not always called so. The Church of the East could accept the identification between the *qnomā* of the Logos and Christ, the union of the two natures, only on the condition that this identification be made according to Economy and not according to nature. Similarly, they could even accept the *communicatio idiomatum*, but only on the same condition. This means that because of the perfect union (ܚܝܘܬܐ ܓܡܝܪܬܐ) between the two natures, the properties that belong to the human nature could be attributed to the divine nature of Christ, which is the *qnomā* of the Logos. All this could happen without any problem if we acknowledge that it regards

[118] *Synodicon orientale*, 136.

the Economy of God, which means the Incarnation of the Logos. Saying additionally "not by nature" the fathers of the synod sought to re-emphasize that the *parṣopā*, which is the manifestation of the two natures of Christ, could not be identified with the *qnomā* of the Logos by nature, because this *qnomā* is of the divine nature and not of the two natures, or else the result of the union would be one nature and not two distinct natures.

If we make such an interpretation, we need to explain another problem. Can we suppose that the humanity has no *qnomā* of its own, but is not the divinity the *qnomā* of the Son? In our opinion, if we take into consideration what we have noticed in the last synod, we can make another hypothesis. The *qnomā* of the Son was united with a human nature without *qnomā*; the union took place in the one *qnomā* of the Son, which henceforth was a *qnomā* of two natures; and for that reason it is called *parṣopā*. This can really help us to understand how some thinkers of the Church of the East could make an exchange between these two terms. They were not just influenced by the Chalcedonian and neo-Chalcedonian currents; rather, the official documents of their Church form the basis that led them to make use of such terminology and to engage in this progression in thought. In fact, Ḥenana, whom we mentioned above, was one of these thinkers who identified the eternal Son and Christ, using a type of identification between the terms *parṣopā* and *qnomā* to describe the result of the union,[119] which we can also see being done by the last synod. He even adopted the concept of the composition (σύνθεσις),[120] which we could see in the function of the metaphysical term of *parṣopā* according to our interpretation, namely, *parṣopā* could have the same metaphysical function of the "σύνθετος ὑπόστασις": *parṣopā* could be understood, in fact, as the *qnomā* of the Logos with the human nature.

We can find an identification between *qnomā* and *parṣopā*, also, in the profession of the Catholicos Isho'yahb I which he made in front of the Byzantine Emperor Maurice and which was accepted as orthodox, as we said above. In this profession, we cannot find any technical term in the Christological part. In our opinion, we have a traditional language with a clear progress in thought. It is not, as some scholars might think, a profession under the influence of Chalcedonians or neo-Chalcedonians;[121] rather, in our opinion, it is a profession of the faith of the Church of the East that reflects the theological current and thought within it during that period.

The Catholicos identifies Christ, the subject of the Economy, with the

---

[119] Cf. Abramowski, "Die Christologie ," 315ss, see also, Abramowski, "Babai der Grosse," 233ss, see also Becker, *Fear of God*, 199-200; Reinink, "The Cause," 526-527.

[120] Cf. Abramowski, "Martyrius-Sahdona," 25.

[121] Cf. Brock, "The Christology of the Church," 127.

Son of God, so the *qnomā* of the Son, under this identification, could be called Christ. These are some expressions that could demonstrate what we are talking about:

ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ. ܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܢܘܗܪܐ ܕܡܢ ܢܘܗܪܐ. ܢܚܬ ܘܐܬܓܫܡ ܘܗܘܐ ܒܪܢܫܐ: ܡܕܒܪܢܐܝܬ. ܠܥܠ ܡܢ ܫܘܚܠܦܐ ܘܫܘܚܠܦܐ. ܡܪܢ ܐܠܗܐ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ. ܗܘ ܕܐܬܝܠܕ ܡܢ ܐܒܐ ܩܕܡ ܟܠܗܘܢ ܥܠܡܐ ܒܐܠܗܘܬܗ: ܐܬܝܠܕ ܒܒܣܪ ܡܢ ܡܪܝܡ ܒܬܘܠܬܐ ܕܠܥܠܡ ܒܚܪܬܐ ܐܚܪܝܐ. ܗܘ ܚܕ ܗܘ. ܐܠܐ ܠܘ ܒܗ̇ ܚܕ ܒܗ̇. ܡܠܬܐ ܒܣܪܐ ܗܘܐ ܒܚܝܘܬܐ ܕܠܐ ܡܬܦܪܫܢܐ ܘܐܓܢ ܒܢ.[122]	Jesus Christ, the Son of God, God the Logos, Light from Light, according to the divine Economy, descended and was incarnate and became man, [even if he is] above any alteration or change. Our Lord [and] God Jesus Christ, who was born from the Father before all ages in his divinity, was born in the flesh from the ever-Virgin Mary in the latter times — one and the same but not in the same way. The Logos became flesh in an indivisible union and dwelt among us.
ܡܫܝܚܐ ܠܡ ܗܘ ܕܢܚܬ ܕܠܐ ܫܘܚܠܦ ܒܐܠܗܘܬܗ ܡܢ ܫܡܝܐ ܟܕ ܠܐ ܡܬܚܡ: ܘܐܝܬܘܗܝ، ܒܠܐ ܡܣܝܟܘܬܐ ܕܐܠܗܘܬܗ ܐܦ ܒܫܡܝܐ: ܗܘ ܒܐܢܫܘܬܗ ܡܬܥܠܐ ܠܫܡܝܐ.[123]	Christ, who, being unembodied, descended from heaven without any change in his divinity, was, in the limitlessness of his divinity, also in heaven. He ascended to heaven in his humanity.
ܡܫܝܚܐ ܝܚܝܕܝܐ ܘܡܚܝܕܐ: ܝܚܝܕ، ܠܐܒܐ ܘܡܚܝܕ ܘܠܐ ܡܬܦܪܫ: ܕܐܠܗܘܬܗ ܠܐ ܡܝܬܐ ܘܠܐ ܡܬܚܒܠܐ ܘܠܐ ܡܫܬܚܠܦܐ: ܘܐܢܫܘܬܗ ܠܐ ܡܬܓܢܒܐ ܘܠܐ ܡܬܛܫܝܐ ܘܠܐ ܡܬܒܠܥܐ.[124]	Christ is the Only-Begotten and united: he is Only-Begotten [in relation] to the Father, and he is united and unseparated [so that] his divinity does not die or get destroyed or changed, and his humanity is not stolen away or hidden or consumed ...

It is clear from these citations that Jesus Christ is the Son of God, the Logos who became incarnate, who descended from heaven without any change in his divinity and became a man. If we take this identification and apply it to the profession of the synod we could arrive at the same conclusion. The *qnomā* of the Son belongs to Christ as Only-Begotten, and the *parṣopā* belongs to Christ as united (incarnate), so it is clear that the *qnomā* and the *parṣopā* could give the same metaphysical meaning. The human nature, as a consequence, could not have its own *qnomā*, and because of that, there is no addition of a fourth *qnomā* in the Trinity.[125] We could say that the human nature of Christ exists in the *qnomā* and the *parṣopā* of Christ, which is the divine *qnomā* of the Son. Can we say that, with these non-philosophical expressions and explanation, especially if we look again

[122] *Synodicon orientale*, 194-195.
[123] *Idem*, 195.
[124] *Idem*.
[125] Cf. *idem*, 491: "ܚܕ ܒܪܐ ܕܠܐ ܡܬܬܘܣܦ. ܬܠܬ ܩܢܘ̈ܡܐ ܕܠܐ ܡܬܬܘܣܦܝܢ."

at the third citation above, the Catholicos affirms a hypostatic union? Or a union according to composition?[126] Probably yes, but we cannot talk about a hypostatic union using the term *qnomā* because we have the condition that this identification can be made "only by Economy." So we can say that the term *parṣopā* could really mean a union according to composition.

In such a profession, with which the Catholicos sought to pave the way towards an agreement between the two Churches, i.e., the Chalcedonian and the Church of the East, we do not have the use of any technical terms for the Economy; however, even if this lack of technical terminology seems to be a political attempt on the part of the Catholicos, this way to express Christology is traditional for the Church of the East, as we have seen above. In conclusion we can say that the Catholicos's statement confirms the existence of a Christological current in the Church of the East that identifies the term *qnomā* with *parṣopā*. In fact, the official documents allow us to make this affirmation, even if they do not always use these technical terms; their metaphysical content is clear. For that reason, we can be sure that this synod was a victory for the Christological current of Ḥenana and not a condemnation of it, as some scholars maintain.[127] In fact, the synod takes a negative attitude towards those who do not accept the works and the doctrine of Theodore of Mopsuestia,[128] but that does not mean that the Christological position of Ḥenana was condemned. For that reason, we think, the fathers of the synod did not mention his name,[129] not only because he was supported by the Metropolitan of Nisibis Simon and other bishops,[130] but also because of the fact that his Christology was in the same current as that of the Catholicos Isho'yahb I and of the fathers of the synod.

The Synod of 598

A new synod was held in the year 598 under the Catholicos Sabrisho. This synod does not have a profession of faith or a commentary on the Creed, as the other synods do. We do, however, have a list of anathemas that contain Christological doctrine; we will analyze these to understand the progress of the thought of this Church and the relation of this synod and its doctrine with those of the other synods. Before doing so, we need to

[126] Union according to composition means that the two natures in Christ coexist together in the one hypostasis of the Logos; see the fourth anathema of the ecumenical council of Constantinople II, cf. Denzinger – Hünermann, *Enchiridion*, 238 (n. 424). See also Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, vol. II/II, 448.

[127] Cf. Baum – Winkler, *The Church of the East*, 36.

[128] Cf. *Synodicon orientale*, 136-138. (The second canon of this synod).

[129] Cf. Chialà, *Abramo di Kashkar*, 57

[130] Cf. *idem*.

remember that this period is marked by the long wars between the Persian and Byzantine Empires.[131] This could explain the anathematic character of this synod: the Church of the East was trying to define its identity so that it could appear different from the other Churches and confessions: the Syrian Monophysites (Jacobites) in Persia and the Chalcedonians of Byzantium. With this synod, we have, in fact, the start of a movement that had as its goal finding a clear definition of the faith. At the same time, we have some very important progress in how to express Christological doctrine, following the current that identifies *parṣopā* and *qnomā* with each other — the current we discussed above.

ܚܢܢ ܡܚܪܡܝܢ ܘܡܢ ܟܠܗ ܫܘܬܦܘܬܢ ܡܪܚܩܝܢ: ܠܟܠ ܡܢ ܕܟܦܪ ܒܟܝܢܐ ܕܐܠܗܘܬܗ ܘܒܟܝܢܐ ܕܐܢܫܘܬܗ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ. ܐܘ ܡܢ ܕܡܥܠ ܚܘܠܛܐ ܘܫܘܓܫܐ ܐܘ ܪܘܟܒܐ ܐܘ ܒܘܠܒܠܐ: ܡܥܠ ܥܠ ܚܝܕܘܬܐ ܕܒܪܐ ܕܐܠܗܐ: ܐܘ ܡܢ ܕܚܫܐ ܐܘ ܕܡܘܬܐ ܐܘ ܚܕܐ ܡܢ ܡܟܝ̈ܟܬܐ ܕܐܢܫܘܬܐ ܒܚܕ ܡܢ ܦܢܝ̈ܢ: ܠܟܝܢܐ ܫܒܝܚܐ ܕܐܠܗܘܬܗ. ܐܘ ܡܢ ܕܒܪܢܫܐ ܫܚܝܡܐ ܢܚܫܘܒ ܠܗ ܠܗܝܟܠܗ ܡܪܢܝܐ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ: ܗܘ ܕܒܐܪ̈ܙܐ ܕܠܐ ܡܬܦܫܩ ܘܒܚܝܕܘܬܐ ܕܠܐ ܡܬܕܪܟܐ: ܚܝܕܗ ܠܗ ܡܢ ܡܪܒܥܐ ܕܒܬܘܠܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܒܚܝܕܘܬܐ ܕܠܥܠܡ ܕܠܐ ܡܫܬܪܝܐ ܘܠܐ ܡܬܦܪܫܢܐ.[132]

We excommunicate and alienate from our company anyone who rejects the divine nature and the human nature of our Lord Jesus Christ; or who introduces blending and mixture or composition or confusion into the union of the Son of God; or who [attributes] suffering or death or any of the base things of humanity in any way to the glorious nature of his divinity; or who considers as ordinary man the dominical Temple of God the Logos which, in inexplicable mystery and in an incomprehensible union, He [the Logos] united to himself in the womb of the holy Virgin, in a union which is everlasting, indissoluble and inseparable.

The first list of anathemas we cited deals with the union in Christ and its consequences. Everyone, according to the text, who does not confess both of the natures of Christ the Lord is excommunicated. It is a clear polemic against the Syrian Monophysites who were proclaiming the one nature of Christ. The continuity of the text confirms our opinion. Confessing just one nature has dangerous consequences: first of all, it means mixture and confusion (ܚܘܠܛܐ ܘܫܘܓܫܐ) and composition (ܪܘܟܒܐ) in the union of the Son of God. It is the first time we have a refutation of the term "composition" (σύνθεσις), which was used both by the Monophysites (Severians)[133] and by the neo-Chalcedonians[134] and was adopted, as we said above, by the fifth Ecumenical Council. The refutation of this term is due to the fact that the Church of the East understood it as a composition of a new nature and not, as it was used by the others (Severians and neo-Chalcedonians),

[131] Cf. Abūna, *Tārīḫ al-Kanīsah*, 137-140.
[132] *Synodicon orientale*, 197-198.
[133] Cf. Grillmeier - Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, vol. II/II, 126-128.
[134] Cf. *idem*, 283.294.336-338.

as a synonym of the hypostatic union.[135] Indeed, in our discussion of the last synod, we argued that some of the expressions could refer to a type of "composition." This anathema could not be contrary to our interpretation, since the composition to which we referred above does not mean a mixture of natures; rather, the term "composition" in our explanation above simply explains the way of existence of the two united natures that are manifested by one *parṣopā*. That this is the case will be shown by the next interpretation.

For the Church of the East, the teaching of composition, adopted by Monophysites and neo-Chalcedonians, means mixture, and such doctrine cannot preserve the union of the Son of God (ܚܝܘܬܐ ܕܒܪܐ ܕܐܠܗܐ). We should ask now which kind of union the fathers of the synod do affirm. Is it a hypostatic union?

We need to notice, first of all, that this union is called by the term "ܚܝܘܬܐ." Also, this union belongs to the Son of God; in other words, it is a union of the *qnomā* of the Son of God. Can we consider this a hypostatic union? To understand more and to answer this important question, we need to analyze the rest of the text cited. On the one hand, this union means that every nature must conserve its properties, and for that reason, everyone, says the text, who attributes the sufferings and the death to the divine nature is anathema. On the other hand, the humanity of the Logos of God, which is called a dominical Temple (ܠܗܝܟܠܗ ܡܪܢܝܐ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ) cannot be considered a simple or ordinary man (ܒܪܢܫܐ ܫܚܝܡܐ). Again, we have the use of the term "simple man." We need to look for the reason why the humanity of the subject of the union cannot be considered as a simple man. The quotation says that this humanity belongs to the Logos of God. This means two important things: the humanity belongs to the *qnomā* of the Logos, and the subject is the same Logos of God who is identified with Christ, the subject of the Economy. The consequence of this is that, according to our interpretation, the humanity of Christ does not have its own *qnomā*, and for that reason, it cannot be seen as a simple or mere man. In fact, this analysis confirms our hypothesis, as we said above, about the use of the term "ܒܪܢܫܐ ܫܚܝܡܐ." The second reason for the rejection of considering the humanity of Christ as a simple man is the union by itself.

At the end of the anathemas, we have a kind of explanation of the type of union that the fathers of the synod affirm. It is an indescribable and inexplicable union, starting in the womb of the Virgin; moreover, the union lasts forever and is without separation (ܚܝܘܬܐ ܕܠܥܠܡ ܕܠܐ ܡܬܦܪܫܢܐ ܘܠܐ ܡܬܦܪܫܢܘܬܐ). To know that we are going in the right direction in our

[135] Cf. *idem*, 128.249-295. It is good to notice, also, that the interpretation that every group gave to this term is different.

interpretation, we need to see the expression that the text gives to the humanity of Christ; it is called a dominical temple (ܗܝܟܠܐ ܡܪܝܢܐ). The adjective "dominical" was given also by Leontius of Jerusalem to the humanity of Christ, calling it "κυριακός ἄνθρωπος." For Leontius, this term, as noticed by Grillmeier, was chosen to refer to Christ as a perfect term to explain the consequence of the union for the human nature, which was divinized, since it did not have its own hypostasis.[136] Leontius of Jerusalem, in fact, in the thirteenth chapter of his work *Contra Nestorianos*, tries to answer the question asked by an anonymous Greek Nestorian: to explain the composition between the Logos and the human being taken from us. In answer to this question, Leontius makes it clear that the humanity in Christ, which he calls "κυριακός ἄνθρωπος," has no hypostasis of its own because it was united with the divine nature in the hypostasis of the Logos.[137] Expressions such as "the Logos united to himself the human nature," which we find in our text, can be found in the work of Leontius in a similar polemical context, just as in our text here.[138] Again, we can notice, in our opinion, a reciprocal influence between the neo-Chalcedonians and the theologians of the Church of the East. The influence made by the neo-Chalcedonians remains indirect,[139] because the thinkers of this Church had made their own developments in Christology so that they could arrive precisely at such an affirmation. We say that the influence is indirect, because in this profession we have no use of the technical terminology that is used by Leontius of Jerusalem, such as *"en-hypostaton/etero-hypostaton"* etc. This fact means that the Church of the East was far removed from the progress in metaphysical thought that was occurring among the Chalcedonian Greeks, but at the same time, the Church could reach, with simple and traditional language, the same Christological ideas. So, as a first conclusion, by calling the humanity of Christ "a dominical temple," the fathers of the synod

---

[136] Cf. *idem*, 309-311. For the history of this concept in the patristic tradition see Grillmeier, "'O κυριακός ἄνθρωπος."

[137] Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition,*vol. II/II, 309-311.

[138] "Τὸ συντεθῆναι τὸν Θεὸν Λόγον τῷ ἐξ ἡμῶν ἀνρώπῳ καθ' ὑμᾶς, ἤ αὐτὸν μόνον εὐρηγέτησεν, ἤ τόν ῷ συνετέθη ἄνθρωπον, ἤ ἀμφοτέρους ἅμα, ἤ οὐδ' ἑαυτὸν οὐδὲ ἐκεῖνον, ἀλλ' ἡμᾶς αὐτοὺς μόνους, ἤ Θεόν καὶ ἡμᾶς, τὸν δὲ ἐξ ἡμῶν ἑαυτῷ συντεθέντα ἄνθρωπον οὐδαμῶς, ἤ αὐτόν τε καὶ ἡμᾶς ἅμα, ἤ ἡμᾶς τε καὶ τὸν ἐξ ἡμῶν ἄνθρωπον, Θεόν δὲ οὐδὲ ὅλως," *PG* 86, 1465C.

[139] We do not have any information about an extant Syriac translation of the work *Contra Nestorianos* of Leontius of Jerusalem, cf. *CPG* 6813; for that reason, we cannot affirm that his work was known in Persia, even if it could have arrived and been known in Greek. Nevertheless, the fact that Leontius made a very interesting metaphysical progress of thought and use of terminology, which are not used by the fathers of this synod, leads us to maintain that solely the general opinion of this neo-Chalcedonian thinker was known by the thinkers of the Church of the East, especially if, as we said, his work was composed in a polemical atmosphere.

probably wanted to say, taking also into consideration everything we have noticed above on the whole passage, that this humanity does not have its own *qnomā*.[140]

After all this analysis, can we affirm and say that they are talking here about a hypostatic union? In our opinion and the interpretation we have made, saying that this union belongs to the Son of God, that the humanity cannot be a *qnomā*, and that the Logos united the humanity to himself, all leads us to maintain that such union could indeed be interpreted as hypostatic. Actually, only in this way could the Church of the East affirm that there is no fourth *qnomā* added in the Trinity, as the second group of anathemas mentions:

ܘܡܣܠܝܢܢ ܬܘܒ: ܐܦ ܠܟܠ ܕܡܥܠ ܪܒܝܥܝܘܬܐ ܥܠ ܬܠܝܬܝܘܬܐ ܩܕܝܫܬܐ. ܐܘ ܡܢ ܕܬܪܝܢ ܒܢܝܢ ܐܘ ܬܪܝܢ ܡܫܝܚܝܢ ܩܪܐ ܠܚܕ ܡܫܝܚܐ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ. ܐܘ ܡܢ ܕܠܐ ܐܡܪ ܕܗܘ ܡܠܬܐ ܐܠܗܐ ܓܡܪܗ ܠܚܫܐ ܕܦܘܪܩܢ ܒܦܓܪܐ ܕܐܢܫܘܬܗ. ܟܕ ܒܗ ܘܥܡܗ ܘܠܘܬܗ ܐܝܬܘܗܝ، ܒܟܪܣܐ ܘܒܙܩܝܦܐ ܘܡܫܝܚܐ ܘܠܥܠܡ: ܠܐ ܡܬܦܪܫܐܝܬ: ܟܕ ܠܐ ܐܫܬܘܬܦ ܟܝܢܐ ܡܢ ܚ̈ܫܐ ܚܕܐ ܫܒܝܚܐ ܕܐܠܗܘܬܗ.[141]

We also reject anyone who introduces a quaternity into the Holy Trinity; or who calls the one Christ, Son of God, two sons or two christs; or who does not say that it was God the Logos himself who perfected the passion of our salvation in the body of his humanity, being in it and with it and by it, in the womb and on the cross and forever, without separation, while the glorious nature of his divinity did not participate in any of [these] passions.

Again, we have a connection between the addition of a fourth *qnomā* to the Trinity and the accusation of the teaching of two christs or two sons. Moreover, this connection affirms our hypothesis about the understanding of the type of human nature in Christ. It could not be considered as another son or as another christ because that would imply another *qnomā*, i.e., two separate subjects. We need to notice that in this anathema, we have a clear identification between Christ and the Son of God: one is Christ and one is the Son of God (ܠܚܕ ܡܫܝܚܐ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ). This reinforces our opinion about the identification of the terms *parṣopā* and *qnomā* when we see that their meanings and their metaphysical use are identical.

The second part of this anathema is also very important. It is a clear acceptance of the Theopaschite formula which was adopted by the council of Constantinople II[142] after being long in use and elaboration by the neo-Chalcedonian thinkers.[143] In fact, the synod here anathematizes those who

---

[140] Being the author against whom Leontius wrote his work a Greek Nestorian, shows, in fact, the indirect link between the theologians of the Church of the East, the neo-Chalcedonians and the Greek Nestorians.

[141] *Synodicon orientale*, 198.

[142] See the fourth anathema of this Council.

[143] Cf. Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, vol. II/II, 317ss.

do not accept that the Logos of God perfected and realized the passions by the body of his humanity. The Theopaschite formula in Latin, "unus de Trinitate passus est carne," sounds strikingly similar to the synod's Syriac formula, "the Logos, God himself, perfected the passion of our salvation in the body of his humanity" (ܕܗܘ ܡܠܬܐ ܐܠܗܐ ܓܡܪܗ ܠܚܫܐ ܕܦܘܪܩܢܢ ܒܦܓܪܐ ܕܐܢܫܘܬܗ). In our opinion, this is a clear influence that the Church of the East received through its contacts with Byzantium and with its theology after the fifth ecumenical council. The one of the Trinity is the Logos, and he suffered in his body; in this way, the Church of the East gave its interpretation and elaboration of the Theopaschite formula.

Again, also, in this Theopaschite formula, we see how the humanity belongs to the Logos of God; that is, it belongs to the *qnomā* of the Son. This human nature, as the text says, never left the divine nature of the Son of God from the moment of the conception and will stay with him forever. This does not mean that there is a confusion or blending between the natures. Rather, the divinity cannot receive and participate in the passions that belong exclusively to the humanity of Christ. We can say in a few words that we have considerable progress in the Christology of the *qnomā-parṣopā* current, or the Christological movement of Ḥenana: One subject, Logos and Christ in whom there are two united natures that are at the same time distinct.

After this analysis, we can conclude by saying that this synod, in fact, tried to define its doctrine against the Severian Monophysites. There is no need to discuss their doctrine and Christology; it is simply regarded as heterodox. This is clear from the rest of the acts and decisions of this synod.[144] If we observe a similarity with the Christology of Chalcedon and of Constantinople II, it does not mean that the Church of the East adopted that Christology. Instead, we can be sure that this synod is even against the Chalcedonians, who are anathematized because they refute the teaching of Theodore of Mopsuestia,[145] condemned by Constantinople II.[146] For us, the condemnation of those who reject the teachings of Theodore of Mopsuestia could not be seen as an indirect condemnation of all the teach-

[144] Cf. *Synodicon orientale*, 198: "ܠܗܕܐ ܗܟܝܠ ܡܫܝܚܘܬܐ ܬܪܝܨܬܐ ܘܫܠܝܚܝܬܐ ܡܠܦܝܢ ܟܠ ܘܢܛܪܝܢ ܚܝܢ ܘܡܠܘܗܝ ܡܚܫܢܘܬܐ ܕܐܬܬܠܟܠ ܠܢ. ܘܐܢ ܐܢܫ ܐܢܫ ܕܡܫܢܐ ܘܡܦܠܓ ܘܠܐ ܡܘܕܐ ܠܡܫܚܠܦܘ ܗܕܐ ܕܡܫܝܚܘܬܐ ܬܪܝܨܬܐ: ܢܗܘܐ ܚܪܡܐ ܘܦܪܝܫܐ ܘܕܝܢܐ ܚܛܝܬܐ ܠܗ: ܡܢ ܟܠܗ ܫܘܠܛܢܐ ܕܟܗܢܘܬܐ: ܒܕܝܢܐ ܕܡܫܡܠ ܬܘܪܨܐ: ܘܓܠܐ ܠܡܫܝܚܘܬܐ ܗܕܐ ܬܪܝܨܬܐ ܕܥܕܬܐ."

[145] Cf., *idem*: "ܘܕܫܡܥܝܢ ܘܡܫܬܡܥܝܢ ܐܦ ܠܟܠܗܘܢ ܐܝܠܝܢ ܕܗܘܝܢ ܦܘܩܕܢܐ, ܘܡܫܠܡܢܘܬܗ ܘܡܠܦܢܘܬܗ ܕܡܠܦܢܐ ܬܪܝܨܐ ܡܦܫܩܢܐ ܬܐܘܕܘܪܘܣ ܕܡܦܣܩܬܐ. ܘܡܗܝܡܢܝܢ ܠܟܬܒܘܗܝ ܡܫܠܡܢܘܬܐ ܫܪܝܪܘܬܐ ܘܡܫܝܚܘܬܐ ܬܪܝܨܬܐ ܕܡܠܦ ܒܗܝܢ ܘܒܡܠܘܗܝ: ܘܡܦܫܩ ܠܗܘܢ ܡܫܠܡܢܘܬܐ ܬܪܝܨܬܐ ܘܫܪܝܪܬܐ ܕܗܘ ܠܟܘܢܫܐ: ܘܕܠܡܗܘܢ ܡܫܠܡܢܐ ܬܪܝܨܐ ܕܢܘܪܐ ܕܐܘܪܬܠܝܐ ܘܙܕܩ ܒܡܚܝܬܗ ܘܡܩܝܡ ܚܡܝܡܘܬܗ ܘܡܫܠܡܢܘܬܗ ܡܫܝܚܘܬܐ ܬܪܝܨܬܐ ܘܫܪܝܪܬܐ ܕܐܘܪܬܕܘܟܣܘܬܐ ܕܠܐ ܣܦܩ ܒܦܘܫܩܐ ܗܕܐ ܕܒܟܬܒܘܗܝ ܕܝܠܗ."

[146] Cf. Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, vol. II/II, 411ss.

ing of Ḥenana and his movement, as some scholars suggest;[147] rather, it could be a condemnation of the position of Ḥenana regarding Theodore of Mopsuestia, even if the synod did not mention his name openly. Ḥenana, in fact, did not consider Theodore the doctor (ܡܠܦܢܐ) of the Church, even if he did not refute his works.[148] In any case, we cannot see that the synod condemned the Christological doctrine of Ḥenana and his movement; on the contrary, the synod adopted this current of Christology, as we demonstrated in our analysis above.[149]

It is clear also that the doctrine of this synod is against the Nestorianism, i.e., the two-*qnomē* Christology. We are not sure, however, if this two-*qnomē* Christology was considered as real Nestorianism, that is, the teaching of the two christs and two sons.[150] We can safely say that if the Church of the East had continued her adoption of this Christological current, that is the *qnomā-parṣopā* Christology, and had developed it more it could even have accepted the *communicatio idiomatum*. However, as historical events tell us, the victory of this Christological current did not remain for long, and the work of the enemies of Ḥenana and of his followers started to get stronger, as we will see reflected in the next and last synod of our analysis.

---

[147] Cf. Baum – Winkler, *The Church of the East*, 37. In note 145 above, we can notice in the cited text the word "ܐܣܟܘܠܐ," which could refer to the school of Nisibis, even if it is in the plural. Nevertheless, we see in this condemnation a position against the hermeneutical teaching of Ḥenana and not against his Christological way of thinking.

[148] Cf. Becker, *Fear of God*, 90, 199-200.

[149] Some scholars consider also that the indirect condemnation of Ḥenana's movement in these synods was because of his exegetical position regarding Theodore of Mopsuestia, cf. *idem*, 199. We think, however, that this synod of 598, that we are analyzing here, condemned just the exegetical position of Ḥenana, the director of the school of Nisibis, and not his Christological thought, trying by this to calm the situation at the school of Nisibis. In fact, we know that as a reaction to such an exegetical position some teachers and students left the school, cf. Vööbus, A., *History*, 308-312. Then, however, some opponents of Ḥenana, especially Babai the Great, started to write against his Christological thought, linking it with his exegetical and spiritual theology. So, after a time of indirect condemnation of his exegetical thought, in the synod hold during the year 605 and the one of 612 we have an indirect condemnation of Ḥenana's Christology too. This is our hypothesis to be considered as a revaluation of the opinions of L. Abramowski and A. Becker; for their opinions see Becker, *Fear of God*, 199-202.

[150] In fact, this period should be considered as a period of tensions between these different Christological currents within the Church of the East. As A. Becker demonstrated, in this time there appeared also works of individual theologians, members of the same Church of the East, who were accusing each other of wrong doctrines, cf. *idem*, 91-92. For the case of Henana we know that he was accused to be Monophysite, Chalcedonian, or Originist, cf. Childers, "Ḥenana," 194; we do not know however, if the two-*qnomē* Christological current was accused, by the *qnomā-parṣopā* current, to teach two christs and two sons.

The Synod of 605

The historical context of this synod is particular. The wars between the Persian Empire and Byzantium were still ongoing. The Church of the East continued to try to define its doctrine in the face of other confessions and especially, this time, in the face of the Christology of the Chalcedonians. For that reason, as Brock has noticed, we have the most powerful statement against all those who refute the teaching of the great Theodore of Mopsuestia.[151] Some scholars see in such a position a condemnation of Ḥenana and his movement;[152] in our opinion, however, this time it could be not just against his hermeneutical doctrine, but also indirectly against the Christological *qnomā-parṣopā* current.[153] As we will see, starting from this synod, the two-*qnomē* Christological movement became stronger and more notable, a fact which is reflected in the Christological expressions of this synod. Also, we need to observe that in this period, Babai the Great started his activity in the two-*qnomē* Christological movement, adopting the Christology of Theodore of Mopsuestia and of Nestorius and giving it an interesting interpretation and making at the same time a notable progress in thought.[154] We should remember also that Babai started his action from the Great Monastery of the community of Abraham of Kashkar, the center of the two-*qnomē* Christological movement;[155] this means that we have a controversy between two monastic communities, the one which was influenced by Ḥenana[156] and the other, the community of Abraham of Kashkar.[157] In this context, Catholicos Gregory I held a synod in which we find the next Christological statement:

---

[151] Cf. Brock, "The Christology of the Church," 127. See the position of the Church in *Synodicon orientale*, 210-211.

[152] Cf. Baum – Winkler, *The Church of the East*, 37.

[153] In fact as G. Reinink noticed, Babai developed the two-*qnomē* Christology as a reaction to the doctrine of Ḥenana, cf. Reinink, "The Cause," 525. So, taking into consideration that the Christological current of Babai was very strong at the time of this synod, which is reflected through its Christological statement as we are going to see, we can consider the decisions and the Christology of this synod as an indirect condemnation of the Christology of Ḥenana and also of his exegetical tradition.

[154] Cf. *idem*; On the thought of Babai and its relation to the Christology of Nestorius see Scipioni, *Ricerche*.

[155] See the note 97, above, see also Baum – Winkler, *The Church of the East*, 36, 38.

[156] Cf. *idem*, 35-36.

[157] Ḥenana accepted Alexandrian ways of exegesis, i.e. more spiritual and less historical and literal, and this influenced the spirituality of some monastic communities of the Church of the East, cf. Becker, *Fear of God*, 90; The reaction against this spiritual doctrine could be reflected in the canons of the community of Abraham of Kashkar and the conditions of its establishment, cf. Chialà, *Abramo di Kashkar*, 49-96. Babai, in fact, being a member of this community and its future guide, cf. *idem*, 119-136, linked this spiritual doctrine with the

ܚܕ ܒܪܐ ܡܪܢܝܫܘܥܡܫܝܚܐ: ܕܒܐܝܕܗ
ܗܘܐ ܟܠ. ܐܠܗܐ ܡܫܠܡܢܐ ܘܒܪܢܫܐ
ܡܫܠܡܢܐ: ܐܠܗܐ ܡܫܠܡܢܐ ܒܟܝܢܐ
ܕܐܠܗܘܬܗ: ܘܒܪܢܫܐ ܡܫܠܡܢܐ ܒܟܝܢܐ
ܕܐܢܫܘܬܗ. ܬܪ̈ܝܢ ܟܝ̈ܢܝܢ ܕܐܠܗܘܬܐ
ܘܐܢܫܘܬܐ: ܕܢܛܝܪܐ ܐܠܗܘܬܐ ܒܕܝܠܗ̇
ܘܐܢܫܘܬܐ ܒܕܝܠܗ̇. ܘܡܚܝ̈ܕܝܢ ܒܚܝܕܝܘܬܐ
ܫܪܝܪܬܐ ܕܚܕ ܦܪܨܘܦܐ ܕܒܪܐ ܡܫܝܚܐ.
ܘܫܡܠܝܬ ܐܠܗܘܬܐ ܠܐܢܫܘܬܐ ܒܚܫܐ:
ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ. ܟܕ ܚܫܐ ܘܫܘܚܠܦܐ
ܘܫܘܢܝܐ ܒܚܕ ܡܢ ܐܢ̈ܫܝܢ ܠܐ ܥܠ ܥܠ
ܐܠܗܘܬܐ.[158]

... one Son, our Lord Jesus Christ, through whom everything came into being, perfect God and perfect Man, perfect God in the nature of his divinity, and perfect Man in the nature of his humanity, two [natures] of divinity and humanity, the divinity conserved in its propert[ies] and the humanity in its propert[ies], and they are united in a true union of the one *parsopā* of the Son, Christ. And the divinity perfected the humanity in the passion, as it is written, while passion, change, and alteration of any kind did not enter into the divinity.

The first thing we can notice in this Christological profession is the identification of the one Son of God with Jesus Christ, the subject of the Economy. This identification has become traditional, and it is not a new element. Another element, which is more important, is the way of speaking about the two natures of the one subject, Son and Christ: perfect God (ܐܠܗܐ ܡܫܠܡܢܐ) and perfect man (ܒܪܢܫܐ ܡܫܠܡܢܐ). We note the appearance of the adjective perfect "ܡܫܠܡܢܐ," which is an important key for understanding the dogmatic statements of this Church, as we said. By "perfect God," the fathers of the synod meant the *qnomā* of the Son, as we already explained regarding this connection between the perfect nature as a single nature (*qnomā*) of a common nature and the common nature by itself. If the perfect God is the *qnomā* of the Son, does saying "perfect man" mean that the human nature of Christ is a *qnomā* (a single and individual nature)? Again we still have no application of the technical term *qnomā* in the context of Christology, but such a hypothesis could probably be the best interpretation of this expression, as was the case with the synod of 486, where we had the appearance of the same expressions. The rest of the Christological profession helps us to confirm our opinion. "Perfect God" means perfect in the divine nature (ܐܠܗܐ ܡܫܠܡܢܐ ܒܟܝܢܐ ܕܐܠܗܘܬܗ), and "perfect man" means perfect in the human nature (ܒܪܢܫܐ ܡܫܠܡܢܐ ܒܟܝܢܐ ܕܐܢܫܘܬܗ). In our opinion, with this explanation, the fathers of the synod tried to give a definition to the term *qnomā*, as a perfect nature. This definition is similar to one that Leontius of Jerusalem had given earlier.[159]

Christology of Ḥenana, and after a long controversy, he won, making the two-*qomē* Christology as the official Christology of the Church of the East in 612, cf. Reinink, "The Cause," 525.

[158] *Synodicon orientale*, 210.

[159] Cf. Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, vol. II/II, 280-282. This, in fact, confirms our opinion about the different metaphysical meanings that were given to the Greek hypostasis, which was translated into Syriac by the term *qnomā*.

Even if our text here does not mention the term *qnomā*, we can interpret the words "perfect God" or "perfect man" as a *qnomā*, which is perfect in the common nature to which it belongs. To understand this explanation better we should take into consideration that the fathers of the synod by perfect probably meant a concrete nature that exists by itself (subsistent). So the perfect God as *qnomā* is a subsistent divine nature which belongs to the common nature of divinity, and the perfect man is a subsistent human nature which belongs to the common human nature.

These two natures conserve their properties (ܒܕܝܠܗ, lit. in what belongs to it) even if they are united. The reason for that is the type of the union. The union is a real union (ܚܕܝܘܬܐ ܬܪܝܨܬܐ) of the *parṣopā* of the one Son and Christ (ܕܚܕ ܦܪܨܘܦܐ ܕܒܪܐ ܡܫܝܚܐ). This union is denoted by the term "ܚܕܝܘܬܐ" and not "ܢܩܝܦܘܬܐ" (conjunction) as was done in the synod of 486, so even if we have similar Christological expressions, and even if in both synods the union is described as real and true and perfect, this time we have the use of the term "ܚܕܝܘܬܐ" (union) — a term that other synods after 486 also employed. Does this mean that the fathers of this synod, and maybe those of the synod of 486, understood the term "ܢܩܝܦܘܬܐ" as "union" and not as "conjunction," according to its Theodorian Greek background, "συνάφεια"? We can answer this question affirmatively, confirming our opinion in opposition to that of Macomber. In fact, the synod of 585, too, had used the adjective "perfect" to describe the union "ܚܕܝܘܬܐ ܓܡܝܪܬܐ," and that would confirm our hypothesis.

We can notice also that the properties are more related to the common natures than to the concrete ones, and precisely because the natures conserve their properties the union is real. This is a refutation of the accusation made by Chalcedonians and Monophysites against the real Nestorianism and against the Nestorians, including the Church of the East and its traditional official Christology at that time (two natures, one *parṣopā*) and the two Christological currents within it (*qnomā-parṣopā* and two-*qnomē*): that the lasts (so called Nestorians) teach that the union in Christ was not real.[160] This accusation, in fact, was the result of the interpretation made by the Chalcedonians and Monophysites to the union according the pleasure or the will, i.e. the doctrine of Theodore of Mopsuestia and other Antiochians. Again, the Church of the East rejects the real Nestorianism, and rejects the accusation of being considered real Nestorian, i.e. teaching two, not really united, subjects (natures) in Christ. However, we do not have a definition of this real union that the synod proclaims. Both Chalcedonians

---

[160] See the IV anathema of the council of Constantinople II; the same accusation we can find in the *Profession of faith* of John of Tella, and in the *Contra Nestorianos* of Leontius of Jerusalem.

and non-Chalcedonians talk about a real union, marked the hypostatic type of union, and some thinkers even went so far as to talk about a "natural" or "substantial" union, to emphasize the reality of the union of the two natures, as Leontius of Byzantium did.[161] For the Church of the East, however, saying that this union was "of the one *parṣopā*" of the Son and Christ was enough to show that the union is real. It could be the way they chose to express the Theodorian doctrine of the *prosopic* union.[162] It is clear, in addition, from the text that the result of the union is one, and for that reason they used the technical term *parṣopā*, which, as we have said earlier, was used exclusively in the context of the divine Economy to refer to the one subject. The question now could be the following: what is the relationship between this one *parṣopā* and the united perfect natures? Moreover, since the synod states that this *parṣopā* is of the one Son and Christ, who is identified with the Logos of God, the *qnomā* of the Son, is there any connection between *parṣopā* and *qnomā*? Are they synonyms, or does every term have its own metaphysical function?

In our opinion, we have in this passage a new approach to the Christology of the Church of the East. We cannot use the same interpretation that we used with the other Christological statements for one reason: In this profession of faith, we have a clear definition of the human nature of Christ as being perfect man, which means a concrete and subsistent nature, namely a single *qnomā*, even if the fathers did not use the term *qnomā* in the Christology. Moreover, it is clear that there is a difference between the terms *qnomā* and *parṣopā*. In fact, we have the same analysis as with the synod of 486, in which we encountered the adjective "perfect" and the technical term *parṣopā*.

This synod does not explain all this metaphysical background of our analysis-interpretation, but taking into consideration that the movement of Babai the Great was started before this synod, and that we already had thinkers who were starting to use the translated works of Nestorius, we can affirm that probably with this synod, we have the beginning of the influence of this second current of Christology on the official doctrine of the Church of the East. That does not mean that one current took the place of the other. The victory of this current will occur in the next synod of this Church in 612, in the assembly of the bishops under Babai the Great himself. Our synod here still identifies Christ and the eternal Logos, and it did not employ the term *qnomā* in a Christological context. Babai and his followers could find in this synod and the one in 486, and in their professions of faith, a good background and preparation for expressing the two-*qnomē*

[161] Cf. Grillmeier - Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, vol. II/II, 205-212.

[162] On this doctrine see McLeod, *The Roles*, 163-175.

Christology. It is clear, in fact, that there is a desire not simply to refute the other Christological current, but rather to be different from the other Christian confessions — especially, in this period, from the Chalcedonians and from neo-Chalcedonian Christology. In our opinion, the Church of the East tried with this synod to define its traditional doctrine in the face of the other confessions, using the Christology of Theodore of Mopsuestia. This time, even the Christology of Ḥenana is refuted, because it could be identified with the Chalcedonians.[163] In addition, although we have an identification of the Logos with Christ, the two-*qnomē* Christological current won the victory in this synod. Yet we cannot consider this synod, just as we did regarding the one in 486, to have adopted "Nestorianism," namely the teaching of two natures and two *qnomē* in one *parṣopā*, which was to happen only in the year 612. These two synods, then, could be considered as a preparation for the final victory of the two-*qnomē* current, which makes a distinction between Christ and the Logos and uses the term *qnomā* in the Christological context.

Conclusions

After our analysis of the official synods of the Church of the East, we can arrive at some conclusions that regard the Christology of this Church and the discussion between scholars about it. First of all, it is clear that the terminology chosen by this Church in its official synods is distinctive in two categories, Trinitarian theology and Christology (i.e., the divine Economy in Christ's Incarnation). Each field has its own metaphysical terminology: *qnomā* for Trinitarian theology and *parṣopā* for Christology, while the term nature (*kyanā*) is used in both fields.[164] For this reason, we have tried to approach the Christological professions and statements of those synods, applying this terminology, even if sometimes the term *parṣopā* does not appear in reference to the divine Economy. We have also noticed that *qnomā* is a perfect nature. Even if this definition was used exclusively in the context of Trinitarian doctrine, we have tried to apply it in the context of Christological doctrine where we noted the appearance of the expressions "perfect humanity," "perfect divinity," "perfect God," or "perfect Man." This application helped us to observe how the two-*qnomē* Christological current or the *qnomā-parṣopā* current could base their doctrines on the first synods of the Church of the East, i.e., the traditional Antiochene Christology of two natures and one πρόσωπον (*parṣopā*).[165]

[163] For more see *Syriac dialogue*, vol. II, 125-129.

[164] Cf. Abramowski, "Martyrius-Sahdona," 18. See also Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, vol. II/III, 615-620.

[165] See also the opinion, without lots of details or even detailed analysis, of G. Reinink who

The following summary in tabular form will help us to make a final reflection on all our analysis:

Synod	*Subject of the Incarnation*	*Description*	*Other information*
486	Christ *parṣopā*	Perfect Conjunction of two natures, with their exemplars: Perfect God, perfect Man.	Conjunction without confusion or separation
544	Son Christ	God and Man; Divinity and humanity together	Not ordinary man, Not God without humanity, Perfect humanity
554	Christ Son of God	Ineffable union of divinity and humanity without confusion or change; conservation of properties.	No quaternity, No two christs or sons
576	Christ Son Logos	Two natures: God and Man; Incarnate Christ	Perfect temple of the dwelling
585	Christ *parṣopā*	Unification of two natures: divinity and humanity; the *qnomā* of the Logos in Christ, Perfect union between divinity and humanity	Not ordinary man, Identification with the Logos by Economy, Defense of Theodore of Mopsuestia
598	Christ	Inseparable union of divine nature and human nature without confusion or composition	Dominical temple, Not mere man, No quaternity, no two christs or sons, Acceptance of Theopaschite formula
605	Christ Son *parṣopā*	True union of perfect God in his divinity and perfect man in his humanity	Conservation of properties

We do not believe, after all this analysis we have made, that the Church of the East, in composing these professions of faith, was directly influenced

confirms the existence of two different interpretations of the same traditional Christology, cf. Reinink, "The Cause," 525-526; We, actually, call these two different interpretations as two different Christological currents within the Church of the East.

by the Christological currents in the West, in Byzantium. Indirect influence and a feeling of having to react to the events that were happening on the other side of Christendom — events that were in direct relation to the essence and the presence of the Church of the East in the Persian Empire — would be a better way to describe the reasons for these synods and their Christologies.

First of all, with the synod of 486, we have the only clear surviving Christological reaction to the synods of Ephesus and Chalcedon and the *Henotikon* of Zeno. In this synod, Christ as the one subject of the Economy is also called by the term *parṣopā*. This technical and metaphysical term for the Economy, which is a fundamental element of Antiochene Christological thought, is the result of the perfect conjunction of the two natures. As we noted, the term "perfect conjunction" is understood, probably, as a real union without separation. The two united natures are described as exemplars, probably to underline the very distinction between them through the individual properties. They are also called "perfect God" and "perfect man." This last expression is very important. The "perfect God" is the *qnomā* of the Logos, even if the synod did not use this term in the context of the divine Economy. The question, then, deals with the type of the "perfect man" in Christ: is it another *qnomā*, which means a singular and individual man? If so, do we have the addition of a fourth *qnomā* in the Trinity, which would mean a change into quaternity? What is the connection between the *qnomā* and *parṣopā*? What is their metaphysical function? These, we think, are the important questions to which the synod of 486 did not reply.

The synods of 544, 554 and 576 tried to give answers to the above questions. In these three synods, we have an identification between the Logos, the Son of God, and the Christ. In addition, the synods of 544 and 554 emphasized that the Trinity cannot become a quaternity and that there are no two christs or two sons. If we take into consideration these two affirmations, we could suppose, with some certainty, that the human nature of Christ cannot be a *qnomā*, which means a single man. The expression "ordinary man" (ܒܪܢܫܐ ܫܚܝܡܐ) here provides good support for our hypothesis. However, at the same time, this humanity is a perfect nature, and it is called "man"; how can we explain this? The synod of 576 took another step to resolve this problem. We have the expression "the incarnate Christ/Christ in the flesh," (ܡܫܝܚܐ ܕܒܣܪ); in our opinion, this expression could be a key to understanding the connection between the *qnomā* and the *parṣopā*. *Qnomā* could manifest a single perfect nature, so Christ before his Incarnation could be called a *qnomā*, while after the Incarnation, we have the *parṣopā* which manifests two natures. The term "incarnate Christ," according to our interpretation, could also express the evolution of the Church of

the East as regards the Christological idea of the composition "σύνθεσις." The incarnate Christ could be a synonym of *Christus compositus*, "Χριστός σύνθετος."[166] With this interpretation, we could resolve the problem regarding the perfect human nature that is not a single *qnomā*. Certainly, we do not have a clear doctrine of a hypostatic union, but if the hypostatic union means a real and true union, then the synods always emphasized this fact. The union is real, without confusion or separation.

In our opinion, these three synods could be a clear reflection of the *qnomā-parṣopā* Christological current, which certainly co-existed peacefully with the other Christological current until the controversy with Ḥenana, as de Halleux maintained,[167] without giving a good explanation.[168] The fact that in the year 562/563 we have an official text of a delegation of the Church of the East to Byzantium in which we have a clear two-*qnomē* Christology[169] confirms our opinion on the peaceful co-existence of the two currents. The two-*qnomē* current was the other solution that some thinkers of the Church of the East tried to give to the open questions posed by the synod of 486. This current, as is clear from the official documents we have analyzed, was not yet very influential. Both currents were using Christological thought found in some thinkers of the Church of the East, and maybe an indirect influence from thinkers from the West, especially Chalcedonians and neo-Chalcedonians. The two-*qnomē* current was doubtless using the Syriac translations of Nestorius, while the *qnomā-parsopā* current employed other works. The common tradition of these two currents could be the works of Theodore of Mopsuestia.

Only with the stance taken by Ḥenana against the tradition of Theodore of Mopsuestia do we have the start of competition between the two Christological currents. This conflict was fuelled by the fact that it was a conflict between different monastic movements in the Church of the East.

The synod of 585 could be a good reflection of this atmosphere. In this synod, we have the appearance of the technical term *parṣopā* in the context of Christology; this *parṣopā* is the unification and perfect union of the two natures. The human nature could not be ordinary man, but at the same time, and only in reference to the divine Economy, the *parṣopā* could be identified with the Logos. In other words, the human passion could be at-

[166] On this term see Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, vol. II/II, 126-128.294-295.

[167] Cf. de Halleux, "La christologie de Martyrius-Sahdona," 29.

[168] This prompted Ambramowski to raise a rhetorical question about this opinion of de Halleux, cf. Abramowski, "Martyrius-Sahdona," 17.

[169] Cf. Guillaumont, A., "Justinien et l'Église de Perse," 62-66, see also Abramowski, "Martyrius-Sahdona," 17-18.

tributed to the Logos, which means one type of *communicatio idiomatum*. In our opinion, all this leads us to maintain that here the *parṣopā* could have the function of the composition. If this interpretation is correct, then this synod, even if it condemned indirectly the position of Ḥenana against that of Theodore of Mopsuestia, supported a Christology that is still in the *parṣopā-qnomā* current, the current to which Ḥenana belonged as well. We should also notice that in the Christological doctrine of this synod there is a kind of use of the term *qnomā* for the divine nature of Christ. It is clear, then, that this synod reflects the start of the tensions between the two Christological currents.

We could describe the synod of 598, in which we have some very important elements, as being in the same tradition as the Synod of 585, with its acceptance of the Theopaschite formula "God the Logos himself perfected the passion of our salvation in the body of his humanity" (ܕܗܘ ܡܠܬܐ ܐܠܗܐ ܓܡܪܗ ܠܚܫܐ ܕܦܘܪܩܢܢ ܒܦܓܪܐ ܕܐܢܫܘܬܗ). Moreover, the humanity of Christ is called a "dominical temple" (ܗܝܟܠܐ ܡܪܝܢܝܐ), which could be understood to indicate that this humanity did not have its own *qnomā*. The problem with this synod is the refutation of the "composition" in Christ. This refutation does not mean that the idea of composition in general, which we found, according to our interpretation, in the doctrine of the synods of 576 and 585, is refuted, but rather that the idea that this composition means a confusion between the natures is rejected. It is clear that the official way of thinking of the Church of the East is still in agreement with the *parṣopā-qnomā* current.

The last synod analyzed, the one in the year 605, could be considered as the start of the influence of the two-*qnomē* current in the official documents of the Church of the East. Christ as the *parṣopā* of the Economy, even if he is identified with the Son, is perfect man in his humanity and perfect God in his divinity. We saw in these expressions a definition of the metaphysical function of *qnomā*, which is different from that of *parṣopā*.

The victory of the two-*qnomē* current came about in the synod of 612 under the direction of Babai the Great. It would not be an outright victory for his Christological thought, however, because the synod did not use the term *parṣopā* in its Trinitarian theology, as he did.[170] Nevertheless, from this synod onwards, the term *qnomā* started to have a new metaphysical significance and was applied in the field of Christology. This victory was not accepted by the other current, which continued to exist and to express its Christology. The conflict between the Catholicoi Isho'yahb II and Isho'yahb III, who were members of the community of Abraham of

[170] On this subject see, Abramowski, "Babai der Grosse," 297ss.

Kashkar on the one hand, and Martyrius-Sahdona, who belonged to another monastic community influenced by Ḥenana, on the other, could be a good example of this atmosphere.[171]

Bibliography

Abramowski, L., "Babai der Grosse. Christologische Probleme und ihre Lösungen," in *OCP* 41 (1975), 289-343.

—, "Die Christologie Babais des Grossen," in *Symposium Syriacum I, OCA* 197 (1972), 219-244.

—, "Ein nestorianischer Traktat bei Leontius von Jerusalem," in R. Lavenant, ed., *III Symposium Syriacum* (OCA 221), Rome 1983, 43-55.

—, "Martyrius-Sahdona and Dissent in the Church of the East," in Ch. Jullien, ed., *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide* (Cahiers de Studia Iranica 36), Paris, 2008, 13-27.

Abūna, A., *Tārīḫ al-Kanīsah al-Siryāniyyah al-šarqiyyah*, vol. I, *Min 'intišār al-masīḥiyyah ḥattāa maǧī' al-'islām*, Beirut 2007[5].

Baum, W. – Winkler, D., *The Church of the East. A Concise History*, London-New York 2003.

Becker, A. H., *Fear of God and the Beginning of Wisdom. The school of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia 2006.

Bettiolo, P., "Mar Aba: appunti sulla Chiesa Siro-orientale nel second quarto del VI secolo," in E. Vergani – S. Chialà, eds., *Storia, Cristologia e tradizioni della Chiesa Siro-orientale. Atti del 3° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriaca Milano, Biblioteca Ambrosiana, 14 maggio 2004*, Milano 2006, 99-111.

Brock, S., "Il dibattito cristologico del V e VI secolo nel contesto del dialogo teologico moderno," in E. Vergani – S. Chialà, eds., *Le Chiese sire tra IV e VI secolo. Dibattito dottrinale e ricerca spirituale. Atti del 2° incontro sull'Oriente cristiano di tradizione siriaca Milano Biblioteca Ambrosiana, 28 marzo 2003*, Milano 2005, 73-92.

—, "Sant'Efrem e il suo 'mare di simboli'," in M. G. Muzj, ed., *Simbolo cristiano e linguaggio umano. Per una piena reintegrazione della teologia simbolica nella teologia*, Secondo convegno internazionale Charles André Bernard, Milano 2013.

—, "The Christology of the Church of the East," in D. Afinogenov – A. Muraviev, eds., *Traditions and Heritage of the Christian East*, Moscow 1996, 159-79.

—, "The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials," in *Aksum-Thyateira: A Festschrift for Archbishop Methodius of Thyateira and Great Britain*, Athens 1985, 125-142.

Chialà, S., *Abramo di Kashkar e la sua comunità. La rinascita del monachesimo siro-orientale*, Magnano 2005.

Childers, J. W., "Ḥenana," in Aa. Vv., eds., *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, 194.

[171] On this controversy see the articles of de Halleux, "La christologie de Martyrius-Sahdona"; de Halleux, "Martyrius-Sahdona," and the opinion of Abramowski in Abramowski, "Martyrius-Sahdona." We should say that L. Abramowski did not see Martyrius as a follower of the Christology of Ḥenana, but as a Chalcedonian in the Church of the East. However, we do not agree with this opinion; after our analysis, we sustain that the *qnomā-parṣopā* current had different approaches and ways to resolve the open Christological questions from those of Chalcedonian Christology had. We thus see the Christology of Martyrius as belonging to the *qnomā-parṣopā* current, rather than as Chalcedonian. See also, regarding this, Reinink, "The Cause," 525-526, note 45. This would be a topic of a future study we are planning to do, cf. Ebeid, "La cristologia," 218-219, note 53.

Cross, F.L. – Livingston, E. A., ed., *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, New York 1997[3].

Denzinger, H. – Hünermann, P., *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Versione italiana a cura di A. *Lanzoni* e G. *Zaccherini*, Bologna 1995[2].

Ebeid, B., "La cristologia del *catholicos* Mar Georgis I. Un'analisi della sua lettera a Mina," in R. Zarzeczny, ed., *Aethiopia Fortitudo Ejus. Studi in onore di Monsignor Osvaldo Raineri in occasione del suo 80° compleanno* (OCA 298), Roma 2015, 203-220.

Fairbairn, D., *Grace and Christology in the Early Church* (Oxford Early Christian Studies), Oxford – New York 2003.

Fiey, J. M., "Christologie et Mariologie de l'église syriaque orientale d'après ses anciens synodes," in *POC* 41 (1991), 3-9.

Gleed, B., *The Development of the Term ἐνυπόστατος from Origen to John of Damascus* (Supplements to Vigiliae Christianae. Texts and Studies of Early Christian Life and Language 113), Leiden – Boston 2012.

Grillmeier, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Band 1/2, Italian translation, *Gesù il Cristo nella Fede della Chiesa*, vol. I/II: *Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, Brescia 1982.

—, "Ὁ κυριακός ἄνθρωπος. Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnung der Väterzeit," in *Traditio* 33 (1977), 1-63.

Grillmeier, A. – Hainthaler, Th., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Band 2/2, English translation, *Christ in Christian Tradition*, vol. II/II: *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604). The Church of Constantinople in the Sixth Century*, London 1995.

—, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Band 2/3, English translation, *Christ in Christian Tradition*, vol. II/III *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604). The Churches of Jerusalem and Antioch from 451 to 600*, Oxford 2013.

Guillaumont, A., "Justinien et l'Église de Perse," in *DOP* 23/24 (1969/1970), 39-66.

de Halleux, A., ""Hypostase" et "personne" dans la formation du dogme trinitaire (ca. 375-381)," in *Patrologie et oecuménisme. Recueil d'études*, Leuven 1990, 113-214.

—, "La christologie de Martyrius-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme," in *OCP* 23 (1957), 5-32.

—, "Le Mamlelā de 'Ḥabīb' contre Aksenāyā. Aspects textuels d'une polémique christologique dans l'église syriaque de la première génération post-chalcédonienne," in C. Laga – J. A. Munitiz – L. van Rompay, eds., *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History Offered to Professor Albert Van Roey for His Seventieth Birthday* (Orientalia Lovaniensia Analecta 18), Leuven 1985, 67-82.

—, "Le symbole des évèques au synode de Séleucie-Ctésiphon (410)," in G. Wiessner, ed., *Erkenntnisse und Meinungen* II [Syriaca 17 (1978)], 161-190.

—, "Martyrius-Sahdona. La vie mouvementée d'un 'hérétique' de l'église nestorienne," in *OCP* 24 (1958), 93-128.

—, "Nestorius, Histoire et Doctrine," in *Irén* 66 (1993), 38-51, 163-178.

—, *Philoxène de Mabbog. sa vie, ses ècrits, sa théologie*, Louvain 1963.

Kariatlis, Ph., "St Basil's Contribution to the Trinitarian Doctrine. A Synthesis of Greek *Paideia* and the Scriptural Worldview," in *Phronema* 25 (2010), 57-83.

Luisier, Ph., "Il *miafisismo*, un termine discutibile della storiografia recente. Problemi teologici ed ecumenici," in *CrSt* 35 (2014), 297-307.

Macomber, W. F., "The Christology of the Synod of Seleucia-Ctesiphon, A. D. 486," in *OCP* 24 (1958), 142-154.

Maraval, P., "La politica religiosa di Giustiniano," in L. Pietri, ed., *Storia del cristianesimo. Religione, politica, cultura* [vol. 3] / *Le Chiese d'Oriente e d'Occidente (432-610)*, Roma 2002, 373-406.

McLeod, F. G., *The Roles of Christ's Humanity in Salvation. Insights from Theodore of Mopsuestia*, Washington 2005.
Menze, V. – Aklam, K., eds. and trans., *John of Tella's Profession of Faith. The Legacy of a Sixth-Century Syrian Orthodox Bishop* (Texts from Christian Late Antiquity 25), Piscataway 2009.
Milano, A., *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Naples 1984.
Patros, Y. P. "La cristologia della Chiesa d'Oriente," in E. Vergani – S. Chialà, eds., *Storia, Cristologia e tradizioni della Chiesa Siro-orientale. Atti del 3° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriaca Milano, Biblioteca Ambrosiana, 14 maggio 2004*, Milano 2006, 27-42.
Reinink, G., "The Cause of the Commemoration of Mary. Author, Date, and Christology," in G. Kiraz, ed., *Malphono w-Rabo d-Malphone. Studies in Honor of Sebastian P. Brock* (Gorgias Eastern Christian Studies 3), Piscataway 2008, 517-534.
Van Rompay, L., "Aba I ," in Aa. Vv., eds., *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, 1.
—, "Synodicon Orientale," in Aa. Vv., eds., *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, 387-389.
Scipioni, L., *Nestorio e il Concilio di Efeso. Storia, Dogma, Critica* (Studia Patristica Mediolanesia 1), Vita e Pensiero, Milano 1974.
—, *Ricerche sulla cristologia del "Libro di Eraclide" di Nestorio. La formula teologica e il suo contesto filosofico*, Friburgo 1957.
Soro, B., *The Church of the East. Apostolic and Orthodox*, San Jose 2007.
Synodicon orientale, ou, Recueil des synodes nestoriens, Syriac text edited and translated into French by J. B. Chabot, Paris 1902.
Syriac Dialogue, vol. I-III, Vienna 1994-1996.
Turcescu, L., ""Prosopon" and "Hypostasis" in Basil of Caesarea's "Against Eunomius" and the "Epistles"," in *VC* 51 (1997), 374-395.
Vööbus, A., *History of the School of Nisibis* (CSCO 266 / Sub. 26), Louvain, 1965.

Pontifical Oriental Institute
Rome
Email: bisharaebeid@gmail.com

Bishara Ebeid

Summary

The Church of the East, even if it was outside the Byzantine Empire and did not take part in the Christological discussions and controversies there, could not be silent. Our analysis of the Christological statements and professions of faith shows the reaction of this Church to the Christological controversies. These statements demonstrate this Church's own progress in Christological thought, its way of responding to the most important Christological questions, in two different Christological currents: the *qnomā-parṣopā* current and the two-*qnomē* current. This analysis could help scholars understand better the development of the Christology of this Church before the assembly of bishops in 612 and her "Nestorianization," namely, the doctrine of two *kyanē* (natures) and two *qnomē* (hypostases) in the one *parṣopā* (persona) of Christ. This analysis could also assist scholars who study the Christology of the Church of the East after the year 612, since the controversy between the two different Christological currents did not stop with the victory of the two-*qnomē* movement in 612.

Pietro D'Agostino

La légende du miracle de l'image de Tibériade (BHO 450) et la fondation monastique de Mār Ḥanīnā : un regard croisé sur les sources[1]

إلى سلطانة الشهداء

> Ut Deus pro multis miserationibus suis per intercessionem sanctorum, quorum sepulcra in eis (*scil.* monasteriis) sunt, custodiat ea et habitatores eorum et regionem istam sine perturbatione, ut nunquam vacua fiant coenobitis sanctis in illis habitantibus usque in saeculum[2].

Selon une légende hagiographique qui a dû jouir d'une bonne circulation dans l'Orient chrétien, une image du Christ, insultée et balafrée par des Juifs, exsuda du sang et de l'eau. Après avoir accompli plusieurs miracles, dont la conversion des Juifs auteurs de cette injurieuse moquerie, l'image est à la base de la fondation de plusieurs églises et monastères. Nous proposons dans cet article d'examiner la genèse et le développement de cet hagiographème, tout en considérant aussi ses connexions avec le monastère syrien de Mār Ḥanānyā, dont les sources nous offrent quelques témoignages et qui semble être connecté à ce miracle en ce qui concerne ses origines.

---

[1] Je tiens ici à remercier ceux qui m'ont aidé, de différentes manières, dans la rédaction de cet article : Charbel Nassif (Paris IV – Institut Catholique de Paris) et Alice Croq (Labex RESMED – EPHE) pour la relecture des textes arabes et syriaques ; Sipana Tchakerian (Labex RESMED – Paris I) pour l'aide qu'elle m'a fournie avec les textes arméniens et pour la relecture de l'article en général ; Alexis Chryssostalis (UMR 8167) et Luciano Bossina (Università di Padova) pour les précieux conseils qu'ils m'ont donnés.

[2] Cf. J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, vol. II, Roma 1721, p. 222. Avec ces mots d'espoir et de foi, écrits en syriaque et dont nous présentons ici la traduction latine d'Assemani, Jean (évêché 1125-1165), évêque syro-occidental de Mardin, priait pour que la présence des chrétiens et des moines dans sa terre se perpétuât dans le temps. Cependant, les événements récents qui nous ont rejoints du Proche Orient nous montrent quelle est la force destructrice de la barbarie et de l'ignorance. À ces frères chrétiens persécutés nous consacrons cette contribution.

OCP 82 (2016) 403-420

1. *Les versions et les variantes*

L'histoire nous est parvenue à travers deux traditions et plusieurs langues de transmission : grec, latin, arménien, slavon d'église, syriaque et arabe. Commençons ici par la tradition que l'on appellera α, représentée par la version grecque et par les autres qui en dépendent.

1.1. La tradition α

De la version grecque on connaît à ce jour deux recensions, qui ont été éditées par Montfaucon et réimprimées par l'abbé Migne[3] et dont n'existe, à présent, aucune édition scientifique. D'autres recensions pourraient être identifiées à partir des données fournies par la BHG 780-789, mais une étude spécifique à cet égard reste en dehors de notre propos actuel. Dans les manuscrits, le texte est attribué à saint Athanase d'Alexandrie[4], mais déjà Montfaucon doutait de cette attribution et plaçait l'écrit parmi les ouvrages *dubia*, tout en l'attribuant à la plume *imperiti alicuius et infacundi hominis*[5]. Nous reviendrons plus loin sur les détails de cette narration, mais remarquons dès maintenant que la scène du miracle est Beyrouth.

Pour ce qui est des versions latine, arménienne et russe, elles dépendent toutes de la grecque et n'ajoutent donc rien à notre enquête. De la version latine Montfaucon publia quatre recensions, dont deux ont été réimprimées par Migne[6]. En ce qui concerne la version arménienne, elle fut publiée en 1899 à Venise[7] et dépend elle aussi, selon toute vraisemblance, du texte

[3] B. De Montfaucon, *Sancti patris nostri Athanasii archiepiscopi Alexandrini opera omnia quae extant vel quae eius nomine circumferuntur*, Tomus secundus, Sumptibus Ioannis Anisson, Parisiis 1698, p. 344-350 (cf. PG 28, col. 797-812 ; BHG 780-788b ; CPG 2262).

[4] Les titres et leurs variantes dans l'édition de Montfaucon se lisent dans PG, 28, col. 797, n. 8 ; col. 806,

[5] De Montfaucon, *Sancti patris nostri* cit. (1698), p. 343 (cf. PG 28, col. 795-796), § *In historiam imaginis Berytensis admonitio*.

[6] B. De Montfaucon, *Sancti patris nostri Athanasii archiepiscopi Alexandrini opera omnia quae extant vel quae eius nomine circumferuntur*, tomus secundus, Ex Typographia Seminarii, Patavii 1777, p. 146-153 (cf. PG 28, col. 813-820 et 819-824). Les deux premières (éd. cit., p. 146-148) sont les traductions de deux textes grecs édités en 1698, alors que la troisième et la quatrième (éd. cit., p. 149-153) semblent être des versions latines indépendantes des textes grecs publiés.

[7] E. Tayeci, *Ս. Աթանասի Աղեքսանդրիացիոյ Հայրապետի Ճառք, թուղթք եւ ընդդիմասացութիւնք* (S. At'anasi Ałek'sandriac'ioy Hayrapeti Čaṙk', t'owłt'k' ew ənddimasc'owt'iwnk'), Venezia 1899 (l'édition est citée aussi comme *S. Athanasii patriarchae Alexandriae homiliae, epistulae et controversiae*, mais sur la page de garde de l'édition qu'on a pu consulter à la Bibliothèque Nationale de France, il n'y a pas de titre en latin), p. 489-492 (cf. aussi R. W. Thomson, *A bibliography of classical Armenian literature to 1500 AD*, Turnhout 1995, p. 36 ; CPG 2262). Le titre de l'œuvre en arménien est le suivant : *Վասն սքանչելեայ պատկերին ի պատմութենէն սրբոյն Աթանասի Աղեքսանդրիացիոյ* (i.e. : *À propos de l'image miraculeu-*

grec. Enfin, la version slavonne[8] est probablement tardive, faisant partie de l'œuvre de réforme du ménologe[9] entreprise par le métropolite Macaire de Moscou (1482-1563) et, comme les versions précédentes, s'avère inutile pour mieux connaître l'état ancien de la légende.

En général, la fixation de la tradition α, si l'on refuse — comme il se doit — la paternité athanasienne, ne peut être datée avec certitude, bien qu'on puisse au moins proposer un *terminus ante quem*; sur ce sujet nous reviendrons plus loin.

1.2. La tradition β

La deuxième tradition[10], que l'on appelle ici *β*, est transmise par la version syriaque du miracle de l'icône du Christ et par l'allusion qu'y fait Théodore Abū Qurrah en arabe dans son traité en faveur de la vénération des saintes images[11].

---

se, [tiré] de l'histoire de saint Athanase d'Alexandrie). Même à une expertise préliminaire du texte arménien, il paraît beaucoup plus court que le grec (quatre pages in-8° à peine, dont la moitié est occupée par l'apparat). L'*incipit* rappelle la Recension 2 de Montfaucon-Migne (Ի սահմանս Տիւրոսի եւ Սիդոնի, ի քաղաքն Բիւրիտոն, էին բազում Հրեայք բնակեալ խառն ընդ քրիստոնեայս, cf. πόλις ἐστὶ Βηρυτὸς καλουμένη ἐν μεθορίοις Τύρου καὶ Σιδῶνος [...] πλήθη πολλά εἰσιν τῶν Ἰουδαίων), mais sans l'apostrophe aux lecteurs qui ouvre le texte grec. Toutefois, la suite s'avère être plutôt un résumé de ce dernier. À la fin (p. 492), en outre, le rédacteur arménien ajoute une conclusion de neuf lignes où il raconte que l'empereur Jean Tzimiskès (Յոհաննէս՝ որ կոչի Չմշկիկ) aurait vénéré l'icône miraculeuse et l'aurait amenée à Constantinople. Cette donnée nous permet donc de placer la version après le Xème s. Une analyse plus approfondie permettra d'éclaircir s'il s'agit d'un abrégé composé directement en arménien ou si le texte dépend d'un épitomé grec du récit qui n'est pas arrivé jusqu'à nous. Nous voudrions ici rappeler que dans un ms., dont la côte n'a pas été précisée, l'écrit est attribué à « saint Théophile patriarche d'Alexandrie » (arm. Սուրբ Թէոփիլոս Աղեքսանդրու հայրապետ). Cette notice est tirée de G. Zarbhanalian, *Հայկական թարգմանութիւնք նախնեաց* [*Դար Դ – ԺԳ*] (*Haykakan t'argmanowt'iwnk' naxneac'*, c.-à-d. *Catalogue des anciennes traductions arméniennes [siècles IV-XIII]*), Venezia 1889, p. 285.

[8] Makarij, *Великие минеи четьи, собранные всероссийским митрополитом Макарием*, Saint-Pétersbourg 1868, Октябрь, col. 925-927. L'écrit, dans l'édition considérée ici, est précédé par ce titre : (В той же день) слово святаго Афанасia о иконѣ господа нашего Iисуса Христа [c.-à-d. : (le même jour) récit de saint Athanase sur l'icône de Notre Seigneur Jésus Christ].

[9] On considère généralement les années Trente-Quarante du XVIème siècle comme la période de compilation du Ménée. Il faut préciser que l'absence d'études consacrées à cette recension nous empêche d'exclure, en principe, qu'une version slave du récit circulât même avant le XVIème siècle.

[10] À cette tradition fait référence la BHO, 450 (p. 102).

[11] Sur ce traité, cf. l'*editio princeps* de I. Arendzen, *Theodori Abu Ḳurra de cultu imaginum libellus e codice arabico*, Bonn 1897 [éd. avec tr. latine]; le texte critique de référence est aujourd'hui celui de I. Dick, Zouk Michaël – Jounieh – Rome 1986 (Patrimoine Arabe Chrétien 10); pour des traductions plus récentes, cf. G. Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra, Bischofs von Harran (ca. 740-820)*, Paderborn 1910, p. 278-333 [tr. allemande]; P. Piz-

La version syriaque, publiée à la toute fin du XIXème siècle sur une base manuscrite assez peu représentative[12], insère le récit de l'icône dans une narration plus ample faite par un certain Philothée (ܦܝܠܘܬܐܘܣ, avec la variante *defectiva* ܦܠܬܐܘܣ), appelé dans les mss. ܡܫܡܫܢܐ. ܡܢ ܐܪܥܐ ܕܡܕܢܚܐ (*diacre de la terre d'Orient*), qui raconte avoir entendu cette histoire lors d'un voyage à travers le territoire de Tibériade, en Palestine; l'histoire du miracle est donc librement insérée dans un récit de voyage à caractère hagiographique et pseudo-historique. Vers la fin du récit[13] il est question d'un monastère en Cilicie, fondé, semble-t-il, par les trois personnages guéris miraculeusement par l'image.

Venons, enfin, à la version arabe. Il ne s'agit pas d'une véritable narration autonome du miracle, mais plutôt de l'allusion qu'y fait, assez précisé-

---

zo, *La difesa delle icone: trattato sulla venerazione delle immagini*, Milano 1995 [tr. italienne]; S. Griffith, *A treatise on the veneration of the holy icons*, Leuven 1997 [tr. anglaise]; cf. aussi Id., *Crosses, Icons and the Image of Christ in Edessa: the Place of Iconophobia in the Christian-Muslim Controversies of Early Islamic Times*, dans P. Rousseau – M. Papoutsakis, *Transformations of Late Antiquity: Essays for Peter Brown*, Farnham – Burlington 2009, p. 63-84, *praes.* 76 ss.; Id., *Images, Icons, and the Public Space in Early Islamic Times: Arab Christians and the Program to Claim the Land for Islam*, dans K. G. Holum – H. Lapin, *Shaping the Middle East: Jews, Christians, and Muslims in an age of transition*, 400-800 C.E., Bethesda (Md.) 2011, p. 197-210, *praes.* 198 ss.

[12] Cf. E. A. Wallis Budge, *I. The History of the Blessed Virgin Mary. II. The history of the likeness of Christ*, London 1899, vol. V, p. 171 ss. [tr. anglaise], vol. I, p. 157 ss. [texte syriaque]. Wallis Budge affirme se baser sur une copie manuscrite réalisée exprès pour lui en 1892 près de Mossoul. Une recherche préliminaire nous a amené à localiser six copies médiévales et modernes du texte, à savoir: 1. Damas, Patriarcat syr. 12/17, ff. 165r-173r (cf. Y. Dōlabāni, R. Lavenant, S. Brock, S. Khalil Samir, *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque du patriarcat syrien orthodoxe à Ḥomṣ (auj. à Damas)*, dans *Parole de l'Orient* 19 [1994], p. 555-661: 606. Le catalogue en syriaque démeure en forme manuscrite, cf. p. 556); 2. London, British Museum, Add. 12174, ff. 214r-227r (cf. W. Wright, *Catalogue of the Syriac manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838*, vol. III, London 1872, n. 960, p. 1123-1139); 3. London, British Museum, Add. 14645, ff. 60r-82v (cf. Wright, *Catalogue* cit., n. 952, p. 1111-1116); 4. Paris, Bibliothèque Nationale de France, Syr. 234, ff. 186v-210v (cf. H. Zotenberg, *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1874, p. 182-185); 5. Paris, Bibliothèque Nationale de France, Syr. 236, ff. 236v-274r (cf. Zotenberg, *Catalogues* cit., p. 187-188); 6. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Syr. 597, ff. 24r-43v, fragment (cf. A. Van Lantshoot, *Inventaire des manuscrits syriaques des fonds vatican (490-631), Barberini oriental et Neofiti*, Città del Vaticano 1965 (Studi e testi 243), p. 128-131). Nous espérons en voir paraître prochainement une édition scientifique. Pour un catalogage récent et mis à jour de ces mss., cf. la base de données *e-ktobe* consacrée aux mss. syriaques par l'IRHT. Le titre de l'écrit dans le témoin daté le plus ancien (BM, Add. 14645, achevé en 936 AD) est le suivant: ܬܘܒ ܬܫܥܝܬܐ ܕܥܠ ܨܠܡܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܥܒܕܘ ܪ̈ܒܝ ܟܗ̈ܢܐ ܕܝܗܘ̈ܕܝܐ ܒܛܝܒܪܝܘܣ (c.-à-d.: « encore le récit sur l'image du Christ que les grands prêtres des Juifs firent à Tibériade »).

[13] Cf. p. 209 du texte syriaque, 245 de la tr. anglaise.

ment, l'évêque melkite Théodore Abū Qurrah († post 830 ca). L'auteur, en justifiant le culte des icônes par des *testimonia hagiographica*, après avoir rappelé le miracle d'une image de saint Théodore qui était à la base de la conversion de saint Antoine Rawḥ al-Qurašī[14], évoque « l'image que les Juifs autrefois avaient fabriquée dans leur ville de Tibériade[15] ». La version de l'histoire dont Théodore est le témoin est très proche de la version syriaque, même s'il rapporte des détails qui nous empêchent de voir une dépendance directe entre les deux versions. Plus précisément, alors que la deuxième parle de la fondation d'un monastère en Cilicie, Théodore nous parle d'un monastère dans la région d'Alep (في كورة حلب). Il y a donc matière à supposer l'existence d'un état intermédiaire entre la tradition primitive et les versions de β.

2. *Analyse comparative des traditions α et β*

Les deux traditions que nous venons de définir partagent bien sûr plusieurs éléments, ce qui nous permet de les considérer en tant que représentants distincts du même hagiographème primitif; ce dernier, dans sa forme-base, devait contenir certains éléments narratifs que nous allons définir dans les lignes qui suivent. Nous pouvons résumer les éléments communs à α et β de la manière suivante:

1. Les protagonistes sont des Juifs qui décident de tourner en dérision une image du Christ crucifié en reproduisant une parodie blasphème de la Passion;
2. De l'icône transpercée par une lance jaillissent du sang et de l'eau;
3. Le sang et l'eau produisent des miracles, notamment des guérisons;
4. Les prodiges convertissent de nombreux juifs et plusieurs édifices de culte sont bâtis pour célébrer le miracle.

Ces quatre points représentent le contenu qui appartenait très probablement au noyau original de la légende (la soi-disant *Urtradition*). On compte cependant plusieurs différences entre α et β, et nous essayons ici de les résumer d'une façon schématique:

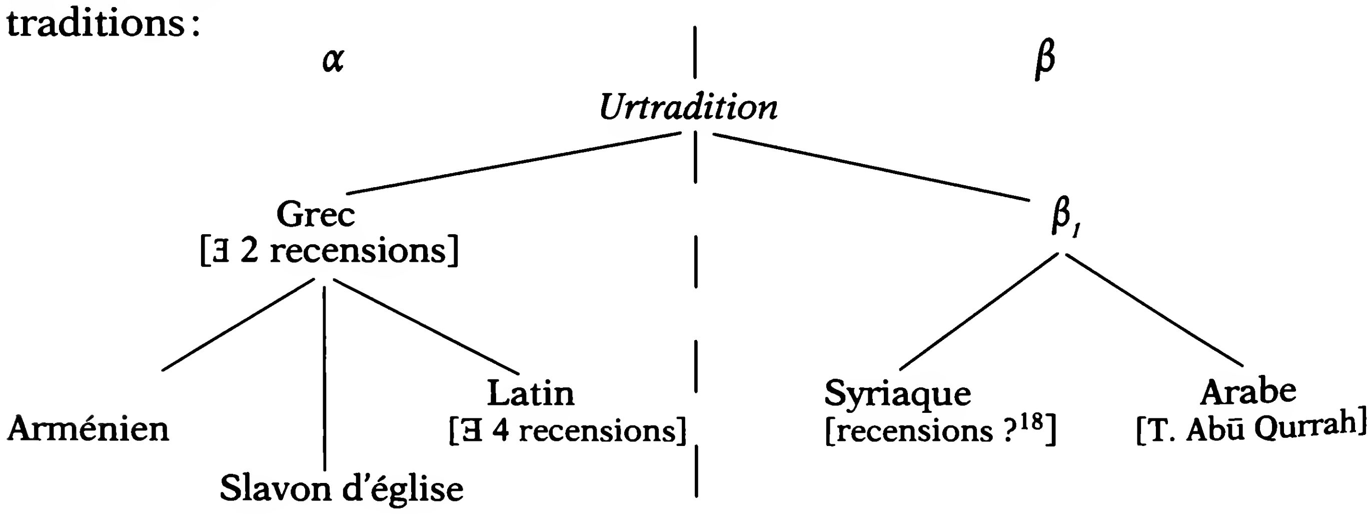
---

[14] La *vita* de ce martyr, musulman quraychite converti au christianisme et tué *in odium fidei* par le pouvoir abbasside en Noël 799, a été publiée par I. Dick, *La passion arabe de St. Antoine Ruwah, néo-martyr de Damas, † 25 Décembre 799*, dans *Mus* 74 (1961), p. 109-133. Cf. aussi E. Braida – C. Pelissetti, *Storia di Rawḥ al-Qurašī: un discendente di Maometto che scelse di divenire cristiano*, Torino 2001. Le miracle opéré par l'icône de saint Théodore martyr est raconté aussi par Ioannes Damascenus, *Imag.* 3,91 [éd. P. B. Kotter, Berlin 1975].

[15] Le texte arabe se trouve dans l'édition de I. Dick, p. 173.

α	β
1. Lieu du récit : Beyrouth	Lieu du récit : Tibériade
2. Un chrétien produit l'image et la garde dans la maison qu'un propriétaire juif lui louait. Après avoir déménagé, il l'oublie providentiellement dans la maison du juif[16].	Les Juifs produisent intentionnellement l'image dans le but de se moquer du Christ (dans la version syriaque ils demandent sous de faux prétextes à un artisan chrétien de la réaliser).
3. Premier guéri : un paralytique, suivi d'autres malades.	Premier guéri : un aveugle né.
4. Les Juifs, pour mettre à l'épreuve le pouvoir du sang et de l'eau, en aspergent les malades.	L'aveugle né, en faisant semblant de vouloir l'insulter, touche l'image et frotte sur ses yeux le sang et l'eau, récupérant ainsi la vue.
5. Baptême des Juifs convertis par l'évêque de la ville et ordination de certains d'entre eux comme lecteurs, diacres et prêtres.	Aucune intervention des institutions ecclésiastiques.
6. Transformation de plusieurs synagogues en églises et *martyria*.	Aucune référence aux synagogues, mais on relate la fondation de diverses églises et monastères.

En appliquant la méthode philologique à la matière narrative, nous pensons pouvoir comprendre quels sont les rapports entre les deux traditions et quels étaient les contenus primitifs de la légende dont α et β représentent deux branches différentes. On propose ci-dessous une schématisation[17] sous la forme, familière aux philologues, d'un *stemma*, en rappelant qu'il ne s'agit pas de représenter les rapports entre les textes mais entre les traditions :



[16] Une des versions latines contient une variante narrative selon laquelle l'image aurait été créée par le personnage évangélique de Nicodème (*Nicodemus, qui ad Iesum nocte venerat, propriis manibus eam composuisset*), qui l'aurait transmise à Gamaliel et, après, à saint Paul et aux apôtres (cf. *Caput IV*, PG 28, col. 817-818).

[17] On utilise ici le symbole ∃, emprunté aux mathématiques, qui signifie « au moins ».

[18] Il semble qu'on puisse affirmer l'existence d'au moins deux recensions, si l'on fait confiance à l'analyse très datée de Zotenberg, *Catalogues* cit., n. 236, qui spécifie que dans le ms. 236 l'on a affaire à une recension différente de celle contenue dans le ms. 234.

Nous avons indiqué avec β_1 la sous-tradition à l'intérieur de β qui représente une étape de la légende où il n'y a pas les différences que l'on retrouve entre la version syriaque et le texte d'Abū Qurrah. En particulier, nous pensons qu'à ce niveau de développement on parlait seulement d'un monastère, que la tradition syriaque plaçait en Cilicie et que Théodore reconnecte à un couvent en Syrie. Un des problèmes qui se posent en faisant une telle comparaison entre les versions de β c'est que, alors que le texte syriaque de (pseudo?) Philothée est structuré en tant que récit hagiographique autonome, le témoignage de Théodore est inséré dans un traité apologétique où l'auteur n'a pas d'intérêt à relater tous les détails de l'histoire. Nous ne pouvons donc pas comparer les deux textes comme s'il s'agissait du même genre littéraire. Notamment, l'existence de certains détails présents en syriaque mais absents en arabe ne nous autorise pas à en conclure que la deuxième repose sur un récit complètement différent par rapport au premier. En d'autres termes, les *argumenta e silentio* dans ce cas ne sont point utilisables. Pourtant, la différence entre le lieu où le monastère est fondé à la suite du miracle dans les deux versions exclut catégoriquement que Théodore ait pu lire *ce* texte syriaque. Supposer l'état β_1 reste donc une solution économique pour rendre raison des différences relevées, tout en demeurant un choix provisoire qui peut changer au regard de nouvelles découvertes textuelles[19].

Pour ce qui est de l'interprétation historique du récit, et de sa datation en particulier, nous avons l'année 787 comme *terminus ante quem* pour la version grecque, puisque le conte du pseudo-Athanase fut lu au VIIème concile œcuménique comme *testimonium patristicum* par l'évêque Pierre de Nicomédie, ce qui provoqua, selon ce que racontent les actes, l'émotion

---

[19] Dans l'état actuel des connaissances nous ne possédons pas une version arabe du récit, ce qui nous amène à considérer la possibilité que Théodore ait connu la légende soit par tradition orale, soi pour en avoir lu *une* version syriaque, langue qu'il maîtrisait sans doute. La découverte d'une version arabe jetterait une lumière nouvelle sur la question. On voudrait ici attirer l'attention du lecteur sur la survie de cet hagiographème dans le monde copte, même si les détails de l'histoire ne nous permettent pas de parler d'une tradition ultérieure du récit : il ne s'agit, à notre avis, que d'une lointaine dérivation. Chez Severus Ibn-Muqaffa, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum* [éd. C. F. Seybold, Hamburg 1912, p. 179 (ll. 15-24) et 180 (ll. 1-4) = B. Evetts, PO 5, 1, Paris 1910, p. 149-150 (403-404)], on lit l'histoire d'un soldat musulman qui, en voyant sur un mur l'image du Christ crucifié et transpercé par la lance d'un soldat (السيد المسيح على الصليب في صورة على الحايط وصاحب الحربة يطعنه), demande aux chrétiens qui est l'homme représenté dans la peinture. En voulant se moquer de lui, il prend une canne (قصبة) et frappe l'image sur le côté (فطعنه في الجانب), en blasphémant contre la réponse des chrétiens. Après avoir été puni par Dieu, en ressentant dans son corps la douleur du coup de lance, il se convertit à la foi chrétienne et il se rend dans un monastère où il reçoit le baptême (ومضى الى الديارات وتعمّد هناك). D'un point de vue narratologique, on retrouve des *topoi* qui nous suggèrent que derrière l'histoire il faut imaginer une circulation (orale?) du motif primitif. Ceci semble avoir connu une certaine fortune dans le monde copte.

des pères conciliaires[20]. Or, en considérant les correspondances entre le contenu du récit et les traditions iconodoules[21] attestées depuis la moitié du VIIIème siècle, nous proposons de considérer le début du premier iconoclasme comme le *terminus post quem* pour une datation vraisemblable de la tradition primitive. Il est difficile d'être plus précis, mais la période 726-787 semble être la plus probable pour la diffusion de cette légende dans le domaine byzantin, et elle est à interpréter selon toute vraisemblance comme un pamphlet anti-iconoclaste mis dès le début sous la tutelle du nom d'Athanase le Grand. Pour ce qui est de la tradition β, la question est plus compliquée. Une partie de la tradition manuscrite syriaque situe les événements à l'époque de l'empereur Zénon (474-491)[22]. Or, il serait intéressant de comprendre quel est le poids de cette donnée. S'agit-il d'une fiction pour donner une allure ancienne au récit ? Mais dans ce cas, pourquoi l'époque de Zénon a-t-elle été choisie ? Faut-il donc penser à une diffusion pré-iconoclaste de cette légende, et situer donc notre *Urtradition* avant le VIIIème siècle ? Nous croyons que la mention explicite de Zénon nous oblige au moins à considérer cette possibilité. Toutefois, jusqu'à ce qu'une édition critique et une étude véritablement scientifique de la version syriaque ne voient le jour, il vaudrait peut-être mieux se limiter à dire *hypotheses non fingo*.

3. *Les rapports entre la légende et le monastère de Mār Ḥanānyā*

On a vu que les textes appartenant à la tradition β reconnectent l'épisode de l'image miraculeuse avec la fondation de plusieurs églises et d'un (ou de plusieurs) monastère(s). Nous nous concentrerons maintenant sur ce sujet, en cherchant à comprendre quelles sont les relations entre la légende et la fondation monastique syrienne dont nous parle Théodore Abū Qurrah.

3.1. Le texte d'Abū Qurrah et la localisation du monastère

Commençons par le texte arabe[23], que nous faisons suivre par notre traduction :

---

[20] Cf. *Acta Concilii Nicaeni II, Actio IV* [éd. E. Lamberz, Berlin – New York 2012, p. 316-331 : Ἰδοὺ καὶ ὁ τῆς ἀθανασίας ἐπώνυμος πᾶσαν τὴν ἁγίαν σύνοδον ταύτην παρεσκεύασε κατανυγῆναι καὶ δακρύσαι κτλ. (cf. p. 330).

[21] Cf. *infra*.

[22] La version imprimée par Wallis Budge donne le titre suivant : « dans les jours de l'empereur aimant de Dieu Zénon » = ܒܝܘܡܝ ܪܚܡ ܐܠܗܐ ܙܝܢܘܢ ܡܠܟܐ. Dans le ms. London, British Museum, Add. 12174, f. 214r on trouve la variante « dans les jours de Zénon l'empereur croyant et aimant de Dieu » = ܒܝܘܡܝ ܙܝܢܘܢ ܡܠܟܐ ܡܗܝܡܢܐ ܘܪܚܡ ܐܠܗܐ.

[23] Le texte est tiré de l'éd. de Dick cit., p. 173-174. Nous le reproduisons tel qu'il se trouve dans l'édition citée, avec la vocalisation proposée par l'éditeur (corrigée, le cas échéant).

[17] والصورةُ التي كان مرّةً اليهودُ صنعوها بطبريَّةَ مدينتِهم، حيثُ صَوَّروا المسيحَ مصلوبًا، يتهزأونَ به، فطَعَنَ أحدُهم تلك الصورةَ برمحٍ، فجرى منها دمٌ وماءٌ. [18] ثمَّ دنا إليها أعمى كانَ حاضرًا، قذَفَ الروحُ القدُسُ الإيمانَ في قلبِهِ، لِحُسْنِ نيَّتِهِ، فقالَ لهم: ضَعُوا يدي على موضعِ الطعنةِ حتى أُشارِككم أنا في الطَّعن [19] فلما وضعوا يدهُ هناكَ، امتسحَ من الدمِ والماءِ وأمرَّهُ على عينَيْهِ فانفتحتا. [20] ثُمَّ أخذَ ما قدرَ عليهِ من تلك النعمةِ، فنقلَهُ إلى مواضعَ شتّى، وهوذا دياراتٌ وهياكلُ في تلك المواضعِ على تلك البَرَكةِ تظهرُ فيها الأعاجيبُ، كما قد نسمعُ من كثيرٍ من البرّانيّينَ والنصارى. [21] وديرٌ من هذه الدياراتِ في كورةِ حلب، يُسمَّى دير مار حنانيا، على الاسمِ الذي يُسمَّى بهِ ذلكَ اليهوديُّ المؤمنُ الذي نَقَلَ البرَكةَ. [22] وقصّةُ هذه الصورةِ التي ذكرنا مشهورةٌ معروفةٌ في جميعِ كنائسِ النصارى

[17] Et encore [doit être considérée] l'image que les Juifs autrefois avaient fabriquée dans leur ville de Tibériade, sur laquelle[24] ils avaient peint le Christ crucifié, dans le but de se moquer de lui. Un d'entre eux transperça cette image avec une lance et de celle-ci coulèrent du sang et de l'eau. [18] Alors, un aveugle qui était présent s'approcha, l'Esprit saint suscita la foi dans son cœur à cause de la bonté de son intention, et celui-là leur dit : « Mettez ma main sur l'endroit de la blessure, afin que je me joigne à vous pour le blesser ». [19] Mais quand ils posèrent sa main à cet endroit, il frotta du sang et de l'eau et il l'étala sur ses yeux et ceux-ci s'ouvrirent. [20] Dès lors, il reçut de cette grâce tout ce qu'il pouvait et il la transféra en plusieurs endroits, et voici [ils surgirent] des monastères et des grands temples en ces endroits, où, grâce à cette bénédiction, se produisirent des miracles, comme je l'ai déjà entendu dire par plusieurs parmi les Gens de dehors et les Chrétiens. [21] L'un de ces monastères dans la région d'Alep est appelé Mār Ḥanānyā, à partir du nom par lequel était appelé le juif croyant qui y transféra la bénédiction. [22] L'histoire de cette image qu'on a racontée est célèbre et connue auprès de toutes les églises des Chrétiens.

Les tentatives qui ont été faites pour identifier ce monastère de Mār Ḥanānyā n'ont pas été poussées au delà de quelques notes de bas de page, et toujours sans aboutir à une conclusion convaincante. Paola Pizzo, dans sa traduction italienne[25], cite la note de Graf[26] qui rappelle à ce sujet deux colophons syriaques contenant la référence au monastère de Saint Ananie près de Mardin. Or, non seulement cette référence est hors contexte, mais elle est véritablement fautive. Il s'agirait, dans l'idée de Graf, du célèbre monastère de Saint Ananie (en syriaque ܕܝܪܐ ܕܡܪܝ ܚܢܢܝܐ [Dayrō d-Mor Ḥononyō]), appelé aussi en arabe Dayr al-Zaʿfarān (دير الزعفران) et en

[24] En arabe حيث (lett. *où*). On a émendé le texte imprimé خيث, qui est probablement une coquille laissée par l'éditeur.

[25] Cf. Pizzo, *La difesa* cit., p. 125.

[26] Cf. Graf, *Die arabischen Schriften* cit., p. 314, n. 3 : « Ein Kloster dieses Namens in der Nähe der Stadt Mardîn wird in einer handschriftlichen Notiz aus dem Jahre 1234 erwähnt: Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum* (p. 43); ebenso für das Jahr 1512 (p. 206) ».

syriaque d-Kūrkmo (ܕܝܪܐ ܕܟܘܪܟܡܐ [Dayrō d-Kūrkmō]). Sur ce couvent, siège du patriarcat syro-orthodoxe jusqu'en 1924 et défini à bon droit « eines der bedeutendsten des syrischen Christentums in dem östlichen Bezirk »[27], il existe une riche bibliographie[28], et nous pouvons exclure qu'il s'agisse de la même fondation dont il est question dans le texte d'Abū Qurrah. Il est situé, en effet, au nord de Mardin, dans la Turquie méridionale actuelle, et entre celui-ci et Alep il y a à peu près 340 km à vol d'oiseau. Considérer Mardin *dans la région d'Alep* semble donc très difficile, d'autant plus que l'auteur est un bon connaisseur de la région concernée, ayant été évêque de Ḥarran, située à peu près à mi-chemin entre Alep et Mardin.

Si l'ancienne idée de Graf ne représente pas une option vraisemblable, il faut chercher un autre monastère qui ait des caractéristiques compatibles avec les données de notre source. Un tel cœnobe existe, ou bien existait, et nous avons de bonnes raisons de croire avoir identifié le monastère dont parle l'auteur.

Il s'agit d'une fondation assez peu connue et négligée par la bibliographie secondaire[29], faute d'attestations littéraires — qui se réduisent à quelques allusions, bien qu'assez précises — et d'évidence archéologique, le site n'ayant apparemment pas été identifié ni fouillé. Mais venons aux attestations dans les sources littéraires : pour autant que l'on puisse en juger, les deux seuls Mār Ḥanānyā que l'on repère dans les textes sont le célèbre al-Za'farān et un autre monastère[30], dont les textes nous fournissent la posi-

---

[27] L'expression est de A. Vööbus, *Eine wichtige Urkunde über die Geschichte des Mar Hananja Klosters*, dans *OC* 53 (1969), p. 246-252 : 246.

[28] Cf. S. Brock et al., *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway 2011, indices ; I. A. Barsoum [aut.], M. Moosa [tr.], *The Scattered Pearls : A History of Syriac Literature and Sciences*, Piscataway 2003), p. 570 ; A. Vööbus, *Einige wichtige Urkunde* cit.; J. Leroy, *Le Deir es-Zapharan et le "Siege d'Antioche"*, dans R. H. Fischer [éd.], *A Tribute to Arthur Vööbus : Studies in Early Christian Literature and Its Environment, Primarily in the Syrian East*, Chicago 1977, p. 319-328 ; A. Iacobini, *Un complesso monastico sul limes Orientale: Deir Za'faran. Note preliminari*, dans *The 17th International Byzantine Congress : 1986, Washington, D.C., August 3-8, Dumbarton Oaks/Georgetown University : abstracts of short papers*, Baltimore (Md.) s.d., p. 151-152 ; M. Falla Castelfranchi, *Le sepolture di vescovi e monaci in Mesopotamia (IV-VIII sec.)*, dans *Actes du XIe Congrès international d'archéologie chrétienne, Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste, 21-28 septembre 1986* (Collection de l'École française de Rome 123, Studi di antichità cristiana 41) Roma 1989, p. 1267-1279. D'autres références peuvent être repérées sur la base de données mise en place par l'Université de Jérusalem : www.csc.org.il/db/db.aspx?db=SB.

[29] Le seul article consacré *ex professo* au monastère est celui de S. Brock, *St. Aninas/Mar Ḥanina and his monastery*, dans *AB* 124 (2006), p. 5-10 ; on rappelle aussi les allusions chez S. A. Ivanov, *The place and date of St. Anina's life and death*, dans *Analecta Bollandiana* 123 (2005), p. 23-28, *praes*. 26 ; L. R. Wickham, « Peter of Kallinikos », dans Brock et al., *Gorgias Encyclopedic Dictionary* cit., p. 332.

[30] Déjà Assemani, dans son exquise érudition, connaissait les deux et les distinguait très

tion par rapport à d'autres sites anciens. Nous donnons ci-dessous la liste des sources concernées :

I. Iohannes Ephesinus, *HistEccl.* III, 4, 22 [éd. E. W. Brooks, Paris – Louvain 1935-1936 (CSCO 105-106, Scriptores Syri 54-55), p. 209 (texte syr.) et 156 (tr. lat.)];

Lorsque l'auteur traite du patriarcat de Paul IV d'Alexandrie (AD 575-578), il raconte que les Jacobites se rassemblèrent dans le monastère de « Bēt Mār Ḥanīnā[31] qui est dans le désert » (ܒܝܬ ܡܪܝ ܚܢܝܢܐ ܕܒܡܕܒܪܐ). Vu la coïncidence avec la dénomination[32] que l'on retrouve chez Barhebraeus (cf. *infra*), nous croyons pouvoir identifier ce couvent avec celui qui était situé entre Bālis et Callinice[33].

II. Id., *Vita Iacobi et Theodori* [éd. E. W. Brooks, PO 19,2, Paris 1925, p. 156 (502)], parle de trois évêques consacrés par Jacques et Théodore : le premier s'appelle Jean du monastère de Mār Bassus à Qennešrin (ܩܢܫܪܝܢ)[34], le deuxième est Serge du monastère d'Aphtonia à Ḥarran et le troisième est Jean du monastère de Mār Ḥanīnā à Šūrā d-Rhūmōyē[35] (ܒܝܬ ܡܪܝ ܚܢܝܢܐ ܒܫܘܪܐ ܕܪܗܘܡܝܐ). Ce témoignage est très important car Šūrā d-Rhūmōyē est justement sur le chemin qui d'Alep mène à Cal-

clairement dans sa liste de monastères syro-occidentaux (cf. J. S. Assemani, *De Syris monophysitis dissertatio*, Roma 1730, p. 130, ll. 5 [*S. Ananiae, quod et Zapharani dicitur*] et 3 [*Ananiae inter Balam et Callinicum*] a.i.).

[31] Nous gardons ici la translittération donnée par E. W. Brooks.

[32] La dénomination « au désert », qui revient au moins deux fois dans les sources, pourrait suggérer qu'il s'agissait d'une appellation propre à ce monastère, utilisée, peut-être, pour le distinguer du plus célèbre Mār Ḥanānyā / al-Zaʿfarān.

[33] La même identification est proposée par Brock, *St. Aninas* cit., p. 8 n. 16. Sur Callinice / al-Raqqah, cf. J. Maurice Fiey, *Pour un Oriens Christianus Novus. Répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux* (Beiruter Texte und Studien, B. 49), Beyrouth 1993, p. 258-259, s.v. « Raqqa ».

[34] À l'époque greco-romaine le nom de la ville était Chalcis ad Belum, en arabe elle est nommée قنسرين/Qinnasrīn (cf. Yāqūt Al-Ḥamawī, *Muʿǧam al-buldān* [éd. F. Wüstenfeld, Leipzig 1869, vol. IV, p. 184-187 = Dār Ṣādir, Beyrouth 1979, vol. IV, p. 403-404 ; Ibn Ḫurradāḏbih, *Liber viarum et regnorum* [éd. M. Jan De Goeje, Leiden 1889, p. 74-75] où l'auteur décrit le chemin d'al-Raqqah / Callinice à Qinnasrīn en passant par Bālis. Cf. Aa.Vv., *Barrington Atlas of the Greek and Roman World*, Princeton 2000, 68 C2. Cf. aussi N. Elisseéff, « Ḳinnasrīn », dans *EI*, vol. V, Leiden – Paris 1986, p. 126-128 ; Fiey, *Pour un Oriens* cit., p. 256. Le toponyme ne doit pas être confondu avec le site monastique de Qennešere, sur lequel cf. au moins J. Tannous, « Qenneshere, monastery of », dans Brock et al., *Gorgias Encyclopedic Dictionary* cit., p. 345-346, avec la bibliographie relative.

[35] Il s'agit vraisemblablement de la Σούρα, localisée παρὰ τὸν Εὐφράτην, citée par Ptolemaeus, *Geogr.* 5,15,25 [éd. A. Stückelberger – G. Grasshoff, Basel 2006, p. 570]. Procopius, *Aed.* II,9,1 [éd. J. Havry – G. Wirth, vol. IV, Leipzig 1964, p. 72] l'appelle τὸ Σούρων πόλισμα, πρὸς τῷ Εὐφράτῃ ποταμῷ κείμενον. Cf. Fiey, *Pour un Oriens* cit., p. 260. Sur la localisation précise, cf. Brock et al., *Gorgias Encyclopedic Dictionary* cit., Map I B2.

linice / al-Raqqah, ce qui coïncide avec les autres informations qu'on possède.

III. Michael Syrus, *Chr.* IX,14 et X,13 [éd. J.-B. Chabot, Paris 1901, vol. II, p. 172 et 325 (trad. fr.), 1910 vol. IV, p. 267 et 357 (texte syr.)]; l'auteur parle (p. 172) de Bérénicien de Beṯ Mār Ḥanīnā (ܒܝܬ ܡܪܝ ܚܢܝܢܐ) et (p. 325) de la réunion des Jacobites dans le « Beṯ Ḥanīnā qui est dans le désert » (ܒܝܬ ܚܢܝܢܐ ܕܒܡܕܒܪܐ), mais il dépend probablement de Iohannes Ephesinus, *HistEccl.* III, 4, 22 [éd. cit.].

IV. Barhebraeus, *ChrEccl.* [éd. I. B. Abbeloos – T. J. Lamy, Lovanii 1872, vol. I, p. 249-252]; en parlant de l'élection au trône patriarcal de Pierre III de Callinice (AG 889 – AD 578)[36], l'auteur écrit :

> Donc les évêques de Syrie, rassemblés avec les moines dans le monastère de Mār Ḥanīnā dans le désert entre Bālas et Callinice, élurent un jeune appelé Pierre, fils de Paul, de Callinice, et ils le proclamèrent patriarche du siège d'Antioche[37].

V. *Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens* [éd. J.-B. Chabot, Paris 1916 (CSCO 82, Scriptores Syri 37), p. 257], où il est toujours question de l'élection de Pierre III de Callinice « dans le monastère de Mār Ḥnanyā » (ܒܕܝܪܐ ܕܡܪܝ ܚܢܢܝܐ).

VI. *Documenta ad origines Monophysitarum illustrandas* [éd. J.-B. Chabot, Louvain 1933 (CSCO, Scriptores Syri II 37)]:
p. 182 (texte syr. = p. 127 tr. lat.) : on nomme un tel « Jean abbé de Beṯ Mār Ḥanīnā » (ܒܝܬ ܡܪܝ ܚܢܝܢܐ);
p. 242 (texte syr. = p. 168 tr. lat.) : on parle d'une lettre adressée à ce même Jean, provenant de Beṯ Mār Ḥanīnā ;
p. 244 (texte syr. = p. 170 tr. lat.) : on fait référence aux événements qui se sont passés dans le monastère de Beṯ Mār Ḥanīnā[38].

VII. On possède aussi une possible attestation arabe outre celle de Théo-

---

[36] Sur ce personnage, cf. au moins L. R. Wickham, *loc. cit.*

[37] En syriaque : ܗܝܕܝܢ ܐܦܝܣܩܘ̈ܦܐ ܕܣܘܪܝܐ ܐܬܟܢܫܘ ܥܡ ܕܝܪ̈ܝܐ ܒܕܝܪܐ ܕܡܪܝ ܚܢܝܢܐ ܕܒܡܕܒܪܐ. ܒܝܢܬ ܒܠܠܣ ܘܩܠܝܢܝܩܘܣ. ܘܓܒܘ ܠܛܠܝܐ ܚܕ ܕܫܡܗ ܦܛܪܘܣ ܒܪ ܦܘܠܐ ܕܡܢ ܩܠܝܢܝܩܘܣ. ܘܐܟܪܙܘܗܝ ܦܛܪܝܪ̈ܟܐ ܠܟܘܪܣܝܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ .

[38] Une autre attestation syriaque pourrait être *Contra Paulum Bethucamensem et fautores eius* [éd. L. Lontie, *Un traité syriaque jacobite contre les partisans de Paul de Bēth Ukkāmē (564-581)*, dans *OCP* 63 (1997), p. 5-51 : 18, l. 126 : ܒܝܬ ܡܪ ܚܢܝܢܐ (« monastère de Mār Ḥanīnā » dans la traduction de l'éditeur)], qui édite le texte du ms. London, British Museum, Add. 14533 (sur lequel cf. W. Wright, *Catalogue* cit., vol. II, London 1871, n. 859, p. 974). Cependant, comme le texte ne précise pas la position géographique du monastère, il est plus probable qu'il s'agisse du célèbre Mār Ḥanānyā près de Mardin. L'auteur à la p. 19, n. 40, identifie le monastère du texte avec le Mār Ḥanānyā sur la route entre Bālis et Callinice, mais ajoute la référence (qui semble un peu hors contexte) à la contribution précitée de Vööbus, *Einige wichtige Urkunde* cit., dans laquelle il est question du Mār Ḥanānyā / al-Zaʿfarān près de Mardin. Voici une preuve ultérieure de la confusion à laquelle l'homonymie entre les deux couvents a amené. Sur

dore Abū Qurrah, mais il s'agit d'un *locus corruptus* dont il n'est pas simple de proposer une émendation satisfaisante. Chez Ibn Ḫurradāḏbih (AH IIIème s. – AD IXème s.), *Liber viarum et regnorum*, § *Itinéraire des marchands juifs (dits) ar-Rāḏāniyya* [en arabe مسلك التجار اليهود الراذانيّة, éd. M. Jan De Goeje, Leiden 1889, p. 154] on lit: وان شاؤوا حملوا تجاراتهم من فرنجة في البحر الغربيّ فيخرجون بأنطاكيّة ويسيرون على الارض ثلث مراحل الى الجابيّة ثم يركبون في الفرات الى بغداد [...]: « Parfois en quittant le pays des Francs ils (*scil.* les marchands juifs) embarquent leurs marchandises sur la Mer Occidentale et ils se dirigent vers Antioche, et ils voyagent par terre pendant trois jours de marche jusqu'à al-Ǧābiyah et après ils s'embarquent pour Baghdad etc. » (notre trad.). Comme on le sait, le nom الجابيّة/ al-Ǧābiyah correspond à une ville située au sud de Damas, célèbre pour avoir été l'un des centres principaux du royaume des Ġassanides. Or, cette ville se trouve à plus de 360 km d'Antioche, ce qui implique un temps de trajet bien supérieur aux trois jours, en acceptant le chiffre transmis par les mss. De surcroît, la ville en question est située bien loin de l'Euphrate, ce qui empêche catégoriquement d'imaginer que les merchands puissent s'embarquer pour Baghdad. C'est pourquoi, peut-être, l'éditeur précise dans l'apparat (cf. *ibid.* p. 154):

> **A** in textu الجابيّة, in marg. الحابيه, **B** et Ibn al-Fak ٢٧٠, non 18 non habent. Lectio incertissima est. In vicinia urbis Bālis locus querendus videtur, ubi nunc Meskena. In vicinia iacet Abu Hanānya, sed nomen recens est nec cum nostro componendum.

Il faut souligner deux éléments qui ont peut-être échappé à Jan De Goeje:

1. Le nom de Abū Hanānya, si l'éditeur avait à l'esprit notre Mār Ḥanānyā, ne constitue point une donnée récente, puisqu'il est attesté depuis l'époque ancienne, comme on l'a montré de manière détaillée dans les lignes précédentes.
2. Il ne semble pas tellement difficile d'imaginer la corruption du nom du monastère dans la tradition du texte: le passage حنانيا > (ال)جابيه est bien possible du point de vue paléographique, en considérant que les points diacritiques et la présence/absence de ا pour marquer la vocalisation en [a] (surtout dans le cas de transcription de noms non arabes) sont des éléments très vulnérables pendant la copie manuscrite. L'incompréhension que cette série de lettres pouvait provoquer, notamment dans le cas d'un copiste inculte ou qui ignorait la

Paul de Beṯ Ukkāmē cf. L. Van Rompay, « Pawlos of Beth Ukome », dans Brock et al., *Gorgias Encyclopedic Dictionary* cit., p. 322-323.

topographie de la région, est prouvée entre autres par la note marginale du ms. A, qui propose une variante du mot sans les points diacritiques.

Si notre déduction est correcte, on aurait une autre attestation très ancienne du toponyme de Mār Ḥanānyā dans les environs de Bālis. Il s'agit toutefois d'une conjecture — pour vraisemblable qu'elle soit —, et elle ne demeure utile que si on la considère dans le cadre des données de tradition plus sûre que nous avons déjà énumérées.

Résumons donc les données qui émergent de notre analyse des sources:

1. Nous possédons des attestations d'un monastère appelé Mār Ḥanīnā en syriaque (ܕܝܪܐ ܡܪܝ ܚܢܝܢܐ) et Mār Ḥanānyā en arabe (دير مار حنانيا).
2. Nous savons qu'il était situé dans la région d'Alep (cf. Théodore Abū Qurrah), sur la route qui de Bālis[39] mène à Callinice / al-Raqqah à travers le désert (cf. Barhebraeus).
3. Le monastère était situé près de Šūrā d-Rhūmōyē (cf. Jean d'Éphèse).
4. Il était sous le contrôle des syro-occidentaux[40] (cf. toutes les sources syriaques).

Après cette enquête, il semble certain que le monastère auquel fait référence Théodore Abū Qurrah ne peut s'identifier qu'avec le « Mār Ḥanīnā au désert » des sources syriaques. Il s'agit, en effet, du seul site monastique avec cette dénomination dans l'aire d'Alep dont les textes nous fournissent des données fiables. En ce qui concerne sa localisation précise, plusieurs hypothèses ont été proposées, notamment par Alois Musil et Sebastian

[39] Sur cette bourgade (ar. بَالِس ou بالس sans vocalisation, syr. ܒܐܠܣ), correspondante à l'ancien Barbalissos et proche de la moderne Maskanah (مسكنة), cf. d'abord les rapports de fouilles A. Raymond – J.-L. Paillet, *Bālis II. Histoire de Bālis et fouilles des îlots I et II*, Damas 1995, avec une riche bibliographie. Cf. aussi A. Musil, *The Middle Euphrates. A topographical itinerary*, New York 1927, p. 314-318 ; J. Sourdel-Thomine, « Bālis », dans *EI*, vol. I, Leiden – Paris 1975, p. 1026-1027.

[40] On pourrait objecter que l'attitude fièrement chalcédonienne de Théodore lui aurait probablement empêché de citer, pour soutenir son argumentation théologique, un monastère syro-occidental. Cependant, il faut considérer que dans la querelle sur les images, l'ennemi idéologique est représenté par les énnemis des images (musulmans, juifs et chrétiens), et non par les monophysites. Dans ce contexte, la mention du monastère syro-occidental en question sert à l'auteur pour soutenir le caractère historique du récit, qui se rattache à l'époque de Théodore à travers ses implications étiologiques avec un cœnobe syrien, quoi qu'elle soit son obédiance en matière de christologie. En disant, de surcroît, que « l'histoire de cette image qu'on a racontée est célèbre et connue aupres de toutes les églises des Chrétiens », l'auteur semble sous-entendre une diffusion interconfessionnelle du récit.

Brock. Le premier[41] proposa d'identifier Mār Ḥanīnā avec le site de Medīnt al-Fār, située à 12 km de Bālis, alors que le deuxième[42] a plus récemment avancé l'hypothèse qu'il s'agit plutôt de Tell Mahrum, à 6 km au sud-ouest de Dibsi Faraj[43] (l'ancienne Neocaesarea), où plusieurs vestiges archéologiques ont été retrouvés, indiquant la présence d'un site du Vème-VIème s. qui pourrait bien rappeler une implantation monastique[44]. Sans entrer dans le détail d'une analyse des données archéologiques, qui dépasserait nos compétences et l'intérêt de cette étude, nous voudrions seulement souligner le fait que la donnée que la *Vita Iacobi et Theodori* de Jean d'Éphèse (cf. *supra*) nous fournit sur la localisation de Mār Ḥanīnā près de Šūrā d-Rhūmōyē / Σούρα ne semble pas avoir été retenue dans les contributions scientifiques, de sorte que cette localité n'apparaît guère parmi les candidats possibles pour l'identification du site[45].

3.2. Entre traditions locales et propagande iconodoule

Aucune référence dans les sources syriaques n'établit de rapports entre le couvent de Mār Ḥanīnā et le miracle de l'image du Christ; par ailleurs, le nom de ce monastère n'est pas lié à un juif converti provenant de Tibériade, mais plutôt au saint ascète Anina († 500 ca.) sur lequel nous avons des sources syriaques, grecques et slaves[46]. Les seules données que nous possédons sur une connexion entre le monastère et le miracle de Tibériade nous sont fournies par le texte d'Abū Qurrah que l'on vient d'analyser. Nous pensons que ce dernier témoigne de l'existence d'une tradition locale qu'il connaissait en tant qu'évêque du siège de Ḥarrān, qui se trouve à 180 km à peu près au nord-est d'Alep et à 120 km à peu près au nord de Šūrā d-

[41] Cf. Musil, *The Middle Euphrates* cit., p. 316 : « Mar Ḥananja may be identical with the Medīnt al-Fār ruin ».

[42] Cf. Brock, *St. Aninas* cit., p. 9.

[43] Sur ce site, cf. R. P. Harper – T. J. Wilkinson, *Excavations at Disbi Faraj, Northern Syria, 1972-1974 : a preliminary note on the site and its monuments*, dans *DOP* 29 (1975), p. 319-338, avec la carte à la p. 320.

[44] Cf. R. Mouterde – A. Poidebard, *Le limes de Chalcis. Organisation de la steppe en haute Syrie romaine*, Paris 1945 (Bibliothèque archéologique et historique 38), p. 157-158.

[45] S. Brock a récemment eu l'occasion (correspondance privée du 04/04/2016) de nous manifester son avis favorable à l'identification du Mār Ḥanīnā dont il est question dans la *Vita Iacobi et Theodori* avec le Mār Ḥanīnā des autres sources.

[46] Cf. BHG 129z ; Ivanov, *The place and date* cit. On rappelle ici l'édition de la *vita* grecque par H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano (nunc Berolinensi), adiectis Synaxariis selectis, Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Bruxelles 1902, col. 539-544, *infra paginam* ; la *laudatio* de Théodore Hyrtacène (XIIIème-XIVème s.), chez J. F. Boissonade, *Anecdota Graeca e codicibus regiis*, vol. II, Paris 1830, p. 409-453. Pour de plus amples renseignements, cf. Ivanov, *op. cit.*

Rhūmōyē / Σούρα. Nous sommes aussi tenté d'aller plus loin, en proposant l'idée qu'il s'agît d'une tradition orale. Bien sûr, le manque d'attestations que l'on relève à cet égard peut toujours être attribué à la perte des sources concernées, mais dans le cas de ce genre de traditions on ne peut exclure, en principe, que certaines légendes de fondation et récits étiologiques aient circulé de façon orale à travers la prédication de l'Église ou simplement dans le folklore d'une région déterminée. Quoi qu'il en soit, au début du IXème s. on associait les origines d'un monastère consacré à un saint Ananie avec une tradition hagiographique liée à la Palestine et au caractère miraculeux des saintes images. Quel que soit le degré de vraisemblance historique du récit, qui semble avoir plutôt les caractéristiques propres aux légendes populaires, l'existence de cette tradition demeure confirmée.

Nous voulons maintenant attirer l'attention sur un autre élément de l'histoire nous permettant de comprendre l'*argumentum hagiographicum* utilisé par Théodore (ou par ses sources) dans le contexte de la querelle iconoclaste. Il s'agit de la scène du récit, à savoir la ville de Tibériade. C'est en effet à un juif de Tibériade que plusieurs traditions attribuent la paternité de l'hérésie iconoclaste, en relatant son action de propagande contre les images auprès du calife Yazīd II (AH 71-105 – AD 690-724)[47]. Pour légen-

[47] Certaines sources appellent le personnage Serantapechos (avec plusieurs variantes du nom), cf. *praes. Acta Concilii Nicaeni II, Actio V* [éd. E. Lamberz cit., p. 590-592]. Cf. aussi Ioannes Hierosolymitanus, *Narratio* [éd. I. Bekker, Bonnae 1838 (CSHB), p. 482]) ; Nicephorus Constantinopolitanus, *Contra Eusebium* III [éd. J. B. Pitra (Spicilegium Solesmense 1), Paris 1852. Une nouvelle édition critique du *Contra Eusebium*, mise au point par Alexis Chryssostalis, va paraître prochainement dans les *Sources Chrétiennes*] ; Georgius Monachus, *Chron.* II, λγ' [éd. C. De Boor, Stutgardiae 1978, p. 735-736], qui parle des θεομάχοι Ἑβραίων παῖδες. Pour la bibliographie secondaire on renvoie à F. Winkelmanns et al., *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit*. Abteilung 1 (641-867). Band 4, Platon (#6266) – Theophylaktos (#8345), Berlin – New York 2001, #7251, p. 326-327, auquel il faut ajouter J. Starr, *An Iconodulic Legend and Its Historical Basis*, dans *Speculum* 8, 4 (Oct. 1933), p. 500-503 ; A. A. Vasiliev, *The iconoclastic edict of the caliph Yazid II, A.D. 721*, dans *DOP* 9-10 (1956), p. 23-47 ; G. Dagron, *L'Iconosclasme et l'établissement de l'Orthodoxie (726-847)*, dans J.-M. Mayeur et al., *Histoire du Christianisme*, vol. IV, Paris 1993, p. 93-165 : 102. Le même récit est rapporté à propos de Léon V, sans qu'y figure directement le nom du juif, cf. Ioannes Damascenus, *Adversus Constantinum Cabalinum*, PG 95, col. 336-337. D'autres sources déplacent à Laodicée la ville d'origine du personnage, cf. Theophanes Confessor, *Chr.* p. 401-402 [éd. C. De Boor, vol. I, Leipzig 1883] ; *Acta X martyrum Constantinopolitanorum* [= BHG 1195, éd. J. Pinius, *Acta Sanctorum Augusti*, t. II, Anvers 1735, p. 428-448 : 435C], qui dépendent probablement de Théophane. Cf. aussi *Kitāb al-ʿuyūn* [éd. M. J. De Goeje – P. De Jong, Lugduni Batavorum 1869 (Fragmenta Historicorum Arabicorum, t. I), p. 30-31], où il est question d'un « homme [...] appelé fils de quarante coudées » (ar. رجل [...] يُعرف بابن اربعين ذراعًا) dont la source nous dit qu'il s'agit d'un ambassadeur de Léon III auprès des Arabes. Le personnage a été identifié avec le Serantapechos des sources grecques par E. W. Brooks, *The Campaign of 716-718, from Arabic Sources*, dans *Journal of Hellenic Studies* 19 (1899), p. 19-31 : 26, n. 2. En ce qui concerne la campagne iconoclaste de Yazīd II, pour les sources syriaques cf. [Pseudo] Dionysius Tellmahrensis, *Chron.* IV, 17 [éd. J.-B. Chabot, Paris 1895, p. 17 (= ܝܙ)] ; *Chronicon Anonymum ad A.D. 819 pertinens*

daire que cette information puisse nous paraître (quoi qu'elle ait été acceptée en tant qu'historique par Gotthard Strohmaier[48]), elle atteste l'existence d'une tradition iconodoule qui identifiait dans un juif de Tibériade la première cause — au moins sur le plan historique — de la crise iconoclaste. Or, le fait qu'un récit construit pour soutenir la cause iconodoule, tel que l'est l'histoire racontée par Théodore, soit situé à Tibériade, suggère quelques considérations : le fait de placer précisément dans cette ville un miracle qui confirme la validité du culte des icônes contre les revendications des Juifs serait-il le fruit du hasard, ou ne répondrait-il pas plutôt à une sensibilité assez répandue et à une caractérisation topique ? Ne serions-nous pas autorisés à penser que la communauté juive de Tibériade, dans l'imaginaire commun tout comme dans la perception des hommes d'église, gardait une allure de *sentina haereticorum* contre les images[49] ? Nous croyons que la réponse à cette question devrait être positive.

4. *Conclusions*

Au cours de cette étude nous avons analysé le développement d'une légende hagiographique portant sur le pouvoir prodigieux des saintes images, tout en proposant une schématisation pour rendre raison des rapports entre les différentes traditions attestées dans les sources. L'*Urtradition* dont les versions dérivent remonte au plus tard au VIIIème s., bien que

---

[éd. J.-B. Chabot, Louvain 1937 (CSCO 109, Scriptores Syri, ser. 3 [*versio*] t. XIV, p. 11)] Pour des références à des sources syriaques plus tardives, cf. Vasiliev, *The iconoclastic edict* cit., p. 38. Pour les sources arabes musulmanes, cf. Vasiliev, *op. cit.*, p. 39. Pour les sources arabes chrétiennes, cf. *op. cit.*, p. 40-43. Pour les sources arméniennes, cf. *op. cit.*, p. 43-45. Sur un « iconoclasme » juif, cf. B. Kühnel, *Jewish art and 'iconoclasm': the case of Sepphoris*, dans J. Assmann – M. Barasch, *Representation in religion : studies in honour of Moshe Barasch*, Leiden 2001, p. 161-180.

[48] Cf. G. Strohmaier, *Der Kalif Yazid II. und sein Traumdeuter. Eine byzantinische Legende über den Ursprung des Ikonoklasmus*, dans *Jahrbuch für Geschichte des Feudalismus* 3 (1979), p. 11-17. Un autre auteur assez favorable à l'historicité des sources iconodoules est Starr, *An Iconodulic Legend* cit.

[49] Ce n'est pas un hasard si l'appellation de « juifs » était utilisée pour stigmatiser les iconoclastes, cf. *Acta Concilii Nicaeni II, Actio V* [éd. E. Lamberz cit., p. 548] : Ἑβραίους φαμὲν καὶ Σαμαρείτας, ὥστε οἱ ἀποβαλλόμενοι αὐτὰς τούτοις ὅμοιοί εἰσιν. À l'atmosphère et aux lieux communs de la propagande iconodoule du IXème siècle renvoie le *topos* même de l'image injuriée en tant que réactualisation de la Passion ; cf. à ce sujet le célèbre « Psautier Chludov » (Moscou, Государственный Исторический Музей [ГИМ], Собрание Хлудова, 129 д.) : au f. 67r on retrouve une miniature où à la scène de la Passion sur la droite (avec le transpercement de la côte du Christ) correspond, sur la gauche, la destruction à la chaux d'une icône du Christ fixée à l'extrémité d'une hampe. L'inscription qui décrit les deux scènes souligne le parallélisme entre les deux situations à travers la répétition d'« οὗτοι » pour indiquer les protagonistes de l'action (cf. M. Chepkina, Миниатюры Хлудовской псалтыри [*Les miniatures du Psautier Chludov*], Moscou 1977, fac-simile partiel du ms. moscovite).

certains indices pourraient nous faire pencher pour une époque antérieure. Le lien de la légende avec des fondations monastiques, attesté par la version syriaque et par le texte arabe de Théodore Abū Qurrah, nous a poussé à chercher dans le contexte des couvents syriaques un monastère appelé de Mār Ḥanānyā, qui a été identifié avec le Mār Ḥanīnā dont nous parlent les sources syro-occidentales. Enfin, nous avons considéré le témoignage théodorien à la lumière de la propagande iconodoule du VIIIème-IXème s., qui identifiait dans la communauté juive de Tibériade l'ennemi déclaré du culte des images.

pietro.dagostino89@gmail.com Pietro D'Agostino

Summary

The aim of the article is to identify the location of a Syriac monastery known so far only through literary sources. In the first part the author analyses a hagiographic legend concerning a miraculous image of Christ performing miracles in Tiberias, with a particular focus on the relationship between this legend and the foundation of a monastery known under the name of St. Ananias. In the second part, the article focuses on various literary witnesses of this monastery in Syriac and Arabic sources, namely John of Ephesus, Bar Hebraeus, Michael the Syrian and Theodore Abū Qurrah. Between the locations that have been proposed for this monastery, the desert between Bālis and Callinicum (modern al-Raqqah) is ultimately the most likely. In the final part of the article, the relationships between the miracle tale and the iconodoule propaganda are considered, paying a particular attention to the narrative setting (Tiberias) and to its fame as birthplace of the iconoclastic heresy according to orthodox heresiology.

Dorothea McEwan

The wall paintings of Däräsge Maryam Church, in the Sämen Mountains, Ethiopia, and in particular the painted procession on the east wall*

A short introduction into wall paintings

Trained painters were used to produce illuminations in books and wall paintings in churches in Ethiopia. They had to learn to prepare their utensils, brush, paints and dyes, using instruction manuals and they had to learn the pictorial language from pattern books from earlier times. Scenes became fixed in the mind of the painter, who found security in the iconographic tradition.[1] The painting cycles were not innovative, they had been established over centuries. In Ethiopian art it was not so much the selection of stories, but the way in which these stories were depicted (the colours, the movements and the progression from one topic to the next) that changed subtly over the centuries. The painters' experience when illuminating manuscript books were replicated when making paintings on cloth, to be glued on to the wall of churches, on the four walls of the innermost part called *mäqdäs*, the holy of holies, in a style which resembled enlarged book illuminations, in square or rectangular frames.[2]

Painters had only limited scope for any personal interpretations of the objects presented. Nevertheless, they could introduce slight variations in size, or modify minor details, inspired by local usage. In time, new iconographic elements — trains, guns, clocks, and uniforms — started to pop up right in the middle of traditional religious scenes. The painters may have been intrigued by such new objects and, for researchers, they are a great help in dating.[3] Thus, not only scenes from the life of Christ, the scrip-

* I am indebted to Nick Crane, Ian Bavington Jones, Michael Mayr and Sabrina Samsoodin for help with enhancing the images reproduced in this article.

[1] For an in-depth description of the traditional painting programme of the 17th to the 19th centuries see Claire Bosc-Tiessé and Anais Wion 2005, with illustrations, maps, notes, bibliography, glossaries, table of contents. In particular, the book discusses the restoration of the seventeenth-century murals, signed by the painter Wäldä Maryam at the church of St Abba Antony at Gondär, and segments of the mid-eighteenth century murals in the church of Qaha Iyasus on the outskirts of Gondär, 2 km northwest of the city. Part of the collection is exhibited in the Musée Quai Branley in Paris.

[2] Marilyn E. Heldman 1998, 131-147.

[3] Hender Delves Molesworth 1957, 359-369.

OCP 82 (2016) 421-450

tures, and lives of Mary and the saints, but also images of contemporary importance, such as donors and politico-historical events, are found on the painted walls of Ethiopian churches. Artists frequently, but not always, did supply captions with the names of people and/or of the scenes represented. Moreover, donors, who commissioned works of art, might have their names inserted, thus providing information about the images, locations, actors and events depicted in them.

From the 19th century onwards, politico-historical events are also given space on the walls of painted churches. Traditionally, church painters did not paint pictures with secular themes, but how much this was a matter of prohibition or simply customary is a moot question.[4] Abebaw Ayalew Gela,[5] the author of a research paper on the history of painting, credits *Aläqa* Me'eraf, a painter active in western Goǧǧam in the first half of the 19th century, to have been the first who included secular topics in wall paintings, in St. Mikael's church in Dämbäča, a sanctuary or asylum church like Däräsge Maryam.[6] When emperor Tewodros II campaigned in Goǧǧam and visited the church Dämbäča Mika'el, he was critical of the military scenes depicting *Däǧǧazmač* Goššu Zäwde[7] and his army on the east wall, as apparently it offended a sacred space with purely secular events.[8] This suggests that, on the one hand, painters in the 19th century felt freer to include secular topics in their work, possibly to comply with the donor's request and that, on the other hand, the inclusion of such topics in churches was

[4] Girma Fisseha 2009, 1273, claims, without giving source references, that church painters were not allowed to paint secular themes.

[5] Abebaw Ayalew Gela 2002, 125. The author quoted from the painter and historian Täklä Iyäsus Waqǧera, 'Ya Ityopya Tarik', 'The History of Ethiopia', Ms 254, Addis Ababa University, Institute of Ethiopian Studies, which included a section on paintings and painters of Goǧǧam, 2-3. On the painter see Girma Getahun, 'Täklä Iyäsus Waqǧəra', *EAe*, vol. 4, 840b-841a. Other examples of processions in Ethiopian churches are found in: A, Endärta, Church of Mikael, west wall, above the doors, a procession of Ethiopian dignitaries, DEEDS MG-2000.085:007; B, Tigray, Gediet, Hentsa Wanza, Iyasus Tashi, a gathering of priests and people, DEEDS MG-2002.003:007; C, Tigray, Hulat Awlailo, Atsbidaro, Agolo, Maryam church, a procession with Däǧǧazmač Negusé, DEEDS MG-2002.029:010. Dawit Teferi, in his lecture to the 9th International Conference of the History of Art and Architecture in Ethiopia, held at the University of Vienna, Austria, Sept. 2013, supplied two further examples of contemporary secular scenes painted respectively in the church of Abrəha and Aṣbəha, near Wuqro in Tigray in the mid-1870s and in Wärrä Kidanä Məḥrät at the end of the 19th century, see forthcoming publication of the Conference Proceedings.

[6] Girma Getahun, 'Dämbäča', *EAe*, vol. 2, 74b-75a. The Metropolitan Yosab II (1770-1803) gave asylum status to the church in the 18th century. Däräsge Maryam was given asylum status in 1834 or 1838 with an Endowment Charter, see M. Kropp, 2005, 193-206. M. Kropp, 2012, 173-191. D. McEwan, 2013, 62-67.

[7] Evgenia Sokolinskaia, 'Goššu Zäwde', *EAe*, vol. 2, 861a-862a.

[8] Ababew Ayalew Gela 2002, 118, 125.



Fig. 1. Map of Northern Ethiopia.

not or not yet universally accepted. Nevertheless, such paintings became records of historical events. Thus, churches, as loci of remembrance of the life of Christ and his saintly followers, became centres not only of sacred memory, but also of secular history.

The pictorial programme of Ethiopian churches was of didactic value for clergy and laity, and facilitated an understanding of the teachings and symbols of the Christian faith. It also responded to the devotional need for protection, intercession and guidance towards an exemplary life. Ethiopian paintings, not unlike the 'Biblia Pauperum' painting programme in mediaeval European churches that illustrated selected scenes from the Christian story of redemption, allowed the onlooker to understand the sacred Scriptures that much better and thereby to grasp the history of salvation. The inclusion of politico-historical scenes witnessed by or heard about by the believers infused them with understanding them as quasi sacred or at least equally extra-ordinary historical events.

Däräsge Maryam

Däğğazmač Wəbe Haylä Maryam[9] campaigned for over 30 years hoping to bring to an end the divisive policies of the weak emperors in Gondär and of uniting the country under one emperor, himself. He lived in Tigray [Fig. 1] and in the Sämen Mountains [Fig. 2] in Däräsge [Fig. 3] for many years. There, he prepared for his capital with a magnificent church, consecrated on 27th September 1852, during the *Mäsqäl* Festival, the Feast of the Cross [Fig. 4]. Added to this there were the two ring walls surrounding the church compound, a stone tower as well as a fortified castle, which remained unfinished. Wəbe had prepared for his intended capital, endowed the new church with asylum status[10] following royal examples, in particular the foundation of Qwesqwam, thus singling out the church as a noble foundation, in the tradition of royal foundations, a truly ecclesiastical or 'church capital'.[11] Basil Lourié[12] uses the phrase 'church capital' to refer

[9] Denis Nosnitsin, 'Wəbe Haylä Maryam', *EAe*, vol. 4, 1169b-1172a.

[10] Manfred Kropp 2005, 193-206. M. Kropp, 2012, 173-191. The Charter exists in two versions, one in London (brought to London with the General Napier expedition in 1868) and one in Paris London, British Library, Or. 481, 3v. The Paris copy is in the Bibliothèque Nationale de France, Eth. [Éthiopien d'Abbadie] 112, 2r. It is unclear how it had come to Paris. See also Donald Crummey 2000, 154.

[11] The term 'ecclesiastical' or 'church' or 'sacred capital', a religious centre of a political entity, is justified here, Däräsge Maryam having inherited the position held by Qwesqwam. Basil Lourié, Editor-in-Chief of *Scrinium. Review of Patrology, Critical Hagiography, and Church History*, St. Petersburg, defined a 'church capital' as 'a church complex where the leading ecclesiastical figure lives'. Private communication, 18.12.2014.

[12] Basil Lourié 2014, 518-522.



Fig. 2. Eduard Zander, ink drawing of 'Dereske', Däräsge Maryam, dated 12 March 1852.

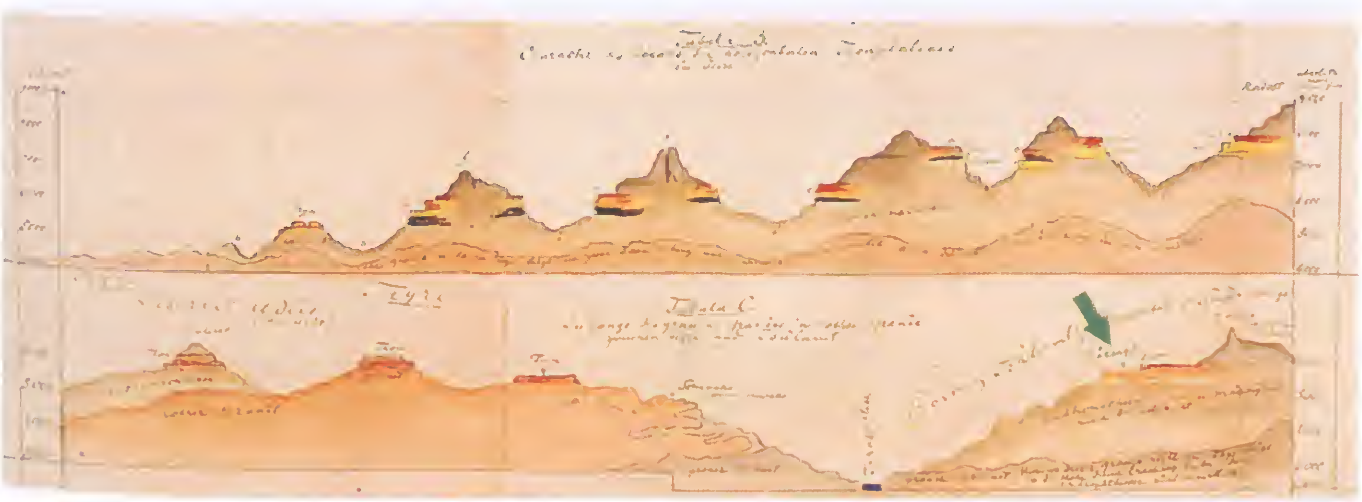


Fig. 3. Georg Wilhelm Schimper, 'The Sämen Mountains' (the arrow points to 'Däräsgje'), *Maps*, British Library, 28506, folio 15, plate c.

to the settlement around the main church of a piece of land as distinct from the civil state capital, in particular for times when the 'civil capital' was a moving military camp of the emperor. In the seventeenth century Gondär had become the civil capital and Qwesqwam, outside Gondär, had become the church capital and was recognized as such until Wəbe's defeat in 1855. The fragmentation of the political power from the middle of the 18th to the middle of the 19th century allowed Wəbe to create a new civil



Fig. 4. Däräsge Maryam church today.

and church centre, Däräsge Maryam, which imitated Qwesqwam's significance.[13] The new church received gifts from him, liturgical objects like processional crosses, crowns, and most importantly, Wəbe commissioned a de luxe illuminated manuscript book of *Revelation*. Only two are known to exist today, the volume from Qwesqwam, today in the British Library, London, and in Däräsge Maryam.[14] The founding of the church, therefore, was 'almost certainly one act in the campaign of Wəbé ... to make himself king of Ethiopia',[15]

In the 1850s, however, the ageing soldier Wəbe could not compete successfully with another pretender to the throne, the youthful Kaśa Haylu, the later emperor Tewodros II. In a showdown at the battle near Däräsge Maryam on 9 February 1855, Kaśa won and Wəbe lost. His life was spared, but remained a prisoner till his death in 1867. On 11 February, the Metro-

[13] A close relationship between the two church capitals comes into profile, both were asylum churches. Merawi Tebege, 'Asylum', *EAe*, vol. 1, 388a-389a. Endowing Däräsge Maryam church with an asylum charter meant that it was not a traditional village church, but an important foundation by a de facto ruler. This legal instrument is important as it is a marker for Wəbe's political ambitions to become Emperor of a unified country and to have his ambitions made visible by the construction of an imperial residence, a church with the special privileges of an Endowment Charter and a sanctuary built of stone.

[14] Dorothea McEwan, Robin McEwan 2006.

[15] Donald Crummey 2000, 161.

politan, *Abunä* Sälama crowned Kaśa emperor of Ethiopia in Wəbe's church,[16] thus fulfilling the role for which it was built, although not in the intention of the sponsor. In consequence the civil capital was moved from Gondär to Däbrä Tabor and later to Mäqdäla, the role of Däräsge Maryam as the church capital ceased to exist.



Fig. 5. Däräsge Maryam church, east wall. Mary with the Child.

The wall paintings

The second Gondärine style,[17] starting in the early 18th century and lasting until the end of the 19th century, changed the formerly sparse or less decorative patterns of the first Gondärine style into a style with more elaborate, easily interpreted details of motion and emotion, richer ornamentation and local interpretations. Figures were painted more lifelike and in a variety of postures, more colours and mixing of colours were introduced, to produce lighter and darker shades which helped to make the scenes more dramatic. Floral ornamentation and decoration on garments were more pronounced, thus giving the painter the opportunity to display his skills. The paintings in a church in the mountain setting of the Sämen Mountains, Däräsge Maryam, present a late flowering of the second Gondärine style.



Fig. 6. Detail, Wəbe in donor position under Mary with the Child.

The royal devotion for Mary was expressed in dedicating the church to Mary and showing her enthroned on the west wall in a sumptuous blue cape. There are no records of the cost of painting the four walls of the *mäqdäs*, the sanctuary, of Däräsge Maryam, but the expense must have been considerable. It was most probably a donation by the founder

[16] Salvatore Tedeschi, 'Salāmā III (d. 1867)', *Coptic Encyclopedia*, 1991, vol. 4, 1033-1036; Donald Crummey, 'Sälama', *EA*, 2010, vol. 4, 489b-490b.

[17] For a general discussion of the characteristics of the second Gondärine style and further bibliography, see Ewa Balicka-Witakowska 2007, 79-92, in particular 85.



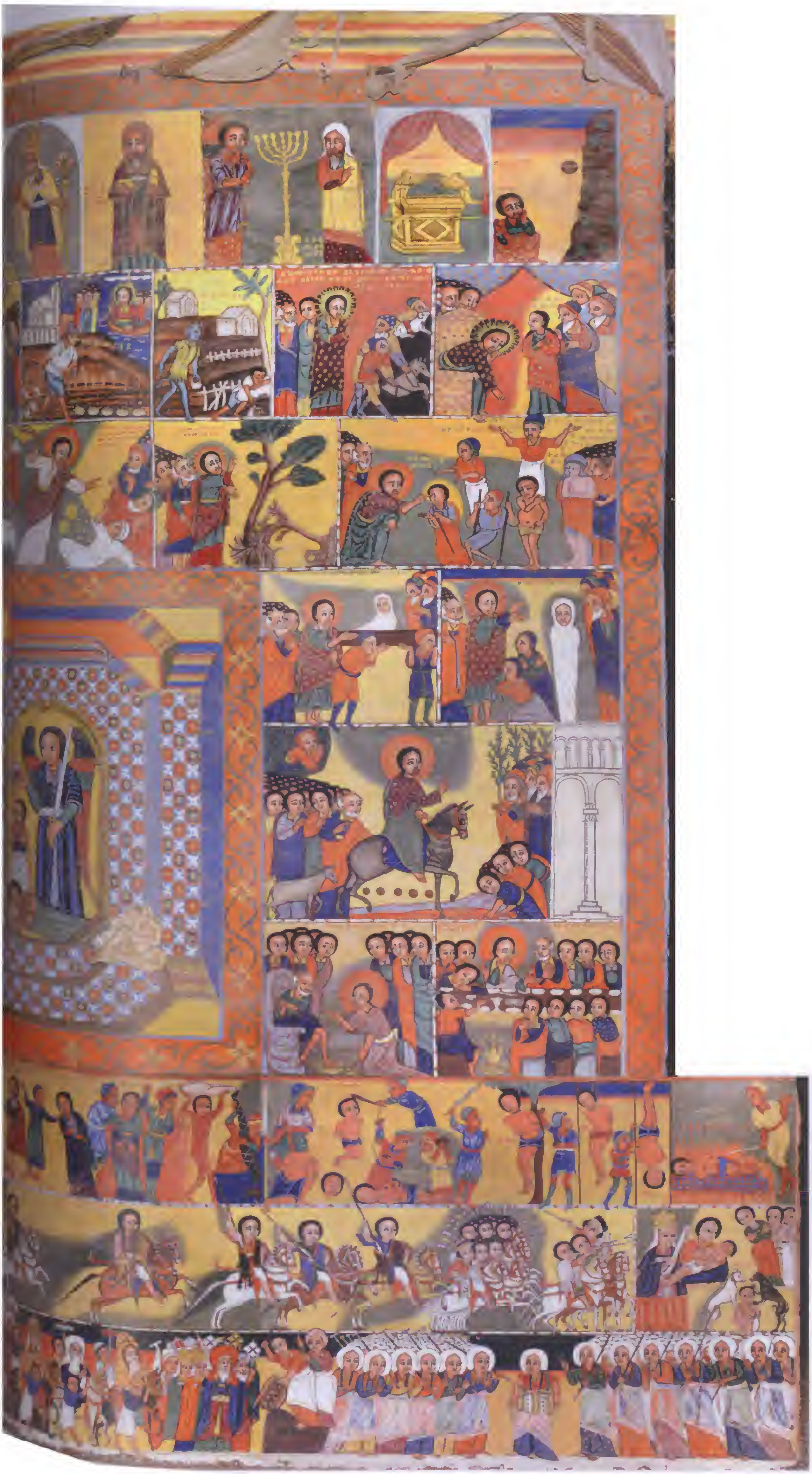


Fig. 7. East wall.

of the church, *Däǧǧazmač* Wəbe Haylä Maryam. It is also unclear when the church was painted, however it can safely be assumed that it was painted fairly soon after the completion of the building as it features the donor Wəbe three times: on the west wall, in the donor position below Mary enthroned; in the central window of the east wall [Fig. 5, scene 42][18], in the donor position below Mary [Fig. 6, detail of scene 42]; finally, in a scene among the contemporary events in the procession and gathering of the main protagonists in the history of Däräsge Maryam, with a caption, on the lowest register of the same wall (see Fig. 12, scene 61e).

The paintings cover the four walls around the *mäqdäs*, the plinths, the walls, with scenes which happened or were thought to have happened on earth, and the tambour, under the roof, presenting the celestial sphere, God the Father with the Twenty Four Heavenly Priests around him.[19] The painting programme followed the traditional lines: on the west wall scenes from the life and passion of Christ, on the east wall scenes from the Hebrew and Greek Bibles, on the north wall the equestrian saints and martyrdoms of saints, and on the south wall the childhood narratives, the Flight into Lebanon and Egypt, as well as the miracles of Christ and the Dormition of Mary. The scenes are beautifully painted and thematically easily understandable, they employ the customary colour schemes, movements and gestures.

The east wall

What makes the painting programme of Däräsge Maryam so outstanding is the richness of the east wall [Fig. 7]. Among its 61 scenes it features an important secular event, the procession and gathering depicted on the lowest register.[20] A short general résumé of the scenes of sacred history from 1 to 60 is followed by the detailed description of scene 61.

Scenes of sacred history

The scenes[21] [Fig. 8] on the top register (from left to right) are from the Hebrew Bible, ranging from Abraham's sacrifice of Isaac to the dream of Nebuchadnezzar. On the second register, we see stories from the Greek Bible of Christ's ministry such as the Sermon on the Mount and the story of the woman taken in adultery. The scenes on the third register continue

[18] The numbering of scenes refers to the numbering in the diagram key, see Fig. 8.

[19] For an iconographic analysis of this theme see D. McEwan 2013, 101, footnote 294 and Ewa Balicka-Witakowska 2007, 119-137.

[20] Detailed explanations are in Dorothea McEwan 2013, 106-112.

[21] See diagram key.

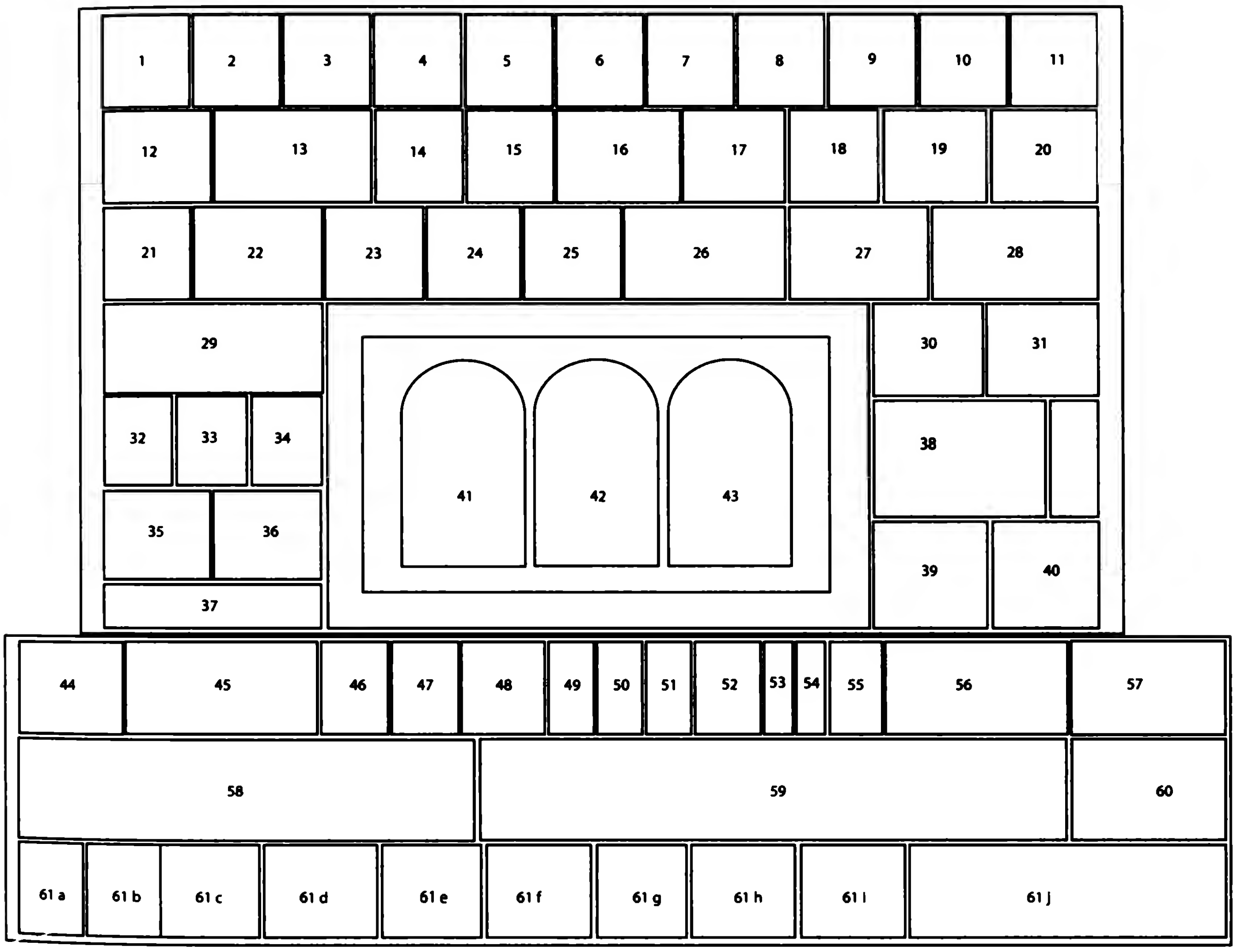


Fig. 8. East wall, diagram key.

with Christ's ministry and miracles from the widow's offering to the healing of the blind and lame. The fifth, sixth and seventh registers down left and right of the windows continue with Christ's miracles and scenes from his life.

The three windows, not doors, on the east wall mark the east, from where the sun, a simile for Jesus, rises. The paintings on the shutters present on scene 41 archangel Michael, holding a flower, below him disciples. In scene 42, the middle scene, Mary of Zion is seen holding an elaborate golden cross and a red flower in her hands, caring for the apostles (John 19: 25-27) in the register directly below.[22] Mary and the Child are seated beneath a royal parasol, both are crowned; below them a donor with a beard and moustache, prostrate, in Ethiopian court dress, a sword protrud-

[22] The 'beloved disciple', John, representing all disciples, was committed to Mary's care and she to his. Her title 'Mary of Zion' reflects the belief that the Ark of the Covenant is kept in a chapel in Aksum, making the city into the New Zion and Mary, by her association with the Ark, into Mary of Zion. The Church reflects and expresses this symbolism in its devotion to Mary and its possession of the Ark and the Tablets of Law, represented in every church in the land by the *tabot*.



Fig. 9. West wall, Mary with the Child and Wəbe in donor position.

ing from under the *shamma*; without material evidence it cannot be established for certain that it is Wəbe, but as it is the church he commissioned it is likely that he figures in one of the most important places, below the throne of Mary. It is a fitting counter-image to the magnificent painting of Mary seated in majesty on the west wall, where a donor with a moustache and beard is lying below her feet [Fig. 9 West wall, Mary and the Child]. The donor is in the same pose, in Ethiopian court dress, with the projection of a sword visible beneath his outer garment. Again, without material evidence, it cannot be established for certain whether it is Wəbe, but it is likely, that he, as the founder of the church, is again given the place of honour.

In the third window, scene 43, the archangel Gabriel holds a flower over Ephrem, the potter.

On the plinth [Fig. 10] in the top register, scenes 44 to 57, Queen Helena, the story of



Fig. 10. East wall, plinth.

her finding the True Cross, is followed by the Council of Nicaea, and the depiction of the martyrdoms of the apostles.

The next register down, scenes 58 to 60, is divided into only three thematic scenes: on the left: David with his harp and the return of the Ark of the Covenant from Captivity. In the middle: a parade is starting, in preparation for the politico-historical events unfolding on the lowest register on scene 61, below. On the right: the story of Gäbrä Krestos, who renounced his wealth and served the poor.[23]

Descriptions of scenes of secular history

The lowest register, just one scene (61) without dividers, but some captions, is given over to the depiction of a magnificent procession and gathering of many people. [Fig. 11, scene 61].



Fig. 11. East wall, lowest register, scene 61.

The long procession and gathering begins with [Fig. 12, scene 61 a-d]

a) three men on foot, barefoot, with shields and lances, animal skins over their shoulders, behind them a multitude with guns; men mounted, holding shields and lances.

b) a large group of women, clapping their hands; to their right two women standing on the bare earth, the first one, in a blue and red garment and a necklace, plays a drum, the *dibbe*,[24] she looks to the right; the woman next to her on the right, in a red and blue garment and wearing a necklace, also



Fig. 12. East wall, lowest register, detail scene 61 a-d.

[23] Alessandro Bausi, 'Gäbrä Krestos', *EAe*, vol. 2, 615a-616b.

[24] Anne Damon et al, 'Instruments, musical', *EAe*, vol. 3, 171b.

plays a drum, the *käbäro*,[25] by holding it in her left arm and beating it with her red hand, she looks to the left. Both women seem to be dancing. The caption above them reads 'The children of Zion who rejoice'.

c) a large group of drummers, holding their drums, *nägarit*, in front of them. Such drums, traditionally belonging to the insignia of imperial power, used to announce the arrival of important people, the crowning of a new emperor or equally significant public events.[26] The drummers look identical to the drummers in scene 61 g), dressed in red tunics and wearing red pointed hats, completely covering their hair. Above them stand three trumpeters,[27] the first one bare chested, his left arm resting on his hip, the others with red tunics, looking up to the left, in fact to the register above, with the scene of David playing his harp. To their left is a caption 'The house of David being called to repent'. The trumpeters and the caption do not refer to the events on the lowest register, but one register up, where David, crowned as king, is playing the harp. To his right is a little window, where Michal looks out, the daughter of king Saul. She helped her husband David — according to 1 Sam. 19:11-17 — escape from the window when Saul's messenger were searching for him to kill him, though he is not seen doing so here. More likely — according to 2 Samuel 6:14-22 — it is Michal watching David disapprovingly playing and dancing left of her in front of the Ark of the Covent: After David's escape Saul gave Michal as wife to Palti, son of Laish, and David took several wives. When Michal's brother Ish-bosheth became king of Israel, David demanded Michal back. Ish-bosheth complied, to make peace. After Michal's return to David, she scolded him because he danced when bringing the Ark of the Covenant to the newly captured Jerusalem in a religious procession. Her punishmen from God was childlessness. Hence, the caption with the call to repent and the religious procession preceding the secular procession.

d) A host of soldiers, on foot, with swords, sticks and lances, wearing animal skins draped over their shoulders, embroidered cuffs and knee-length trousers, looking forward to the right to what is happening before their eyes [from e) to j)].

e), [Fig. 13, scene 61 e] Wəbe, on a white horse, his naked feet in Ethiopian toe stirrups, looking towards the people to his right; he is bareheaded,

---

[25] Kay Kaufman Shelemay, 'Käbäro', *EAe*, vol. 3, 311b-312b.

[26] Cynthia Tse Kimberlin, 'Nägarit', *EAe*, vol. 3, 1104b-1106b.

[27] The *mäläkät* is a long, cylindrical side-blown trumpet with a bell-shaped mouthpiece. See Cynthia Tse Kimberlin, 'Mäläkät', *EAe*, vol. 3, 689b-690a. I am indebted to Cynthia Tse Kimberlin, 10.08.2016, for the following explanation: The large two-headed cylindrical drum, accompanying liturgical chants and dances, is mostly used within the church, but also in paraliturgical occasions outside of church.

with three gold ornaments in his black hair, like in scene 42; he holds a large white thin cotton cloth over his mouth, *säbän*, a means of purification and a sign of elevated rank. An attendant holds a green umbrella as mark of distinction above him and another attendant leads the horse; they follow soldiers on foot, with muskets and animal skins over their tunics, and drummers on white horses leading to the next group on their right.



Fig. 13. East wall, lowest register, detail scene 61 e.

The caption next to Wəbe mentions him by name, 'That [one] is Wəbe, the commander of the highest nobles, who loved Däbrä Zion [= Mount Zion, i.e. the church]. And he built the *mäqdäs*[28] of the land of Sämen'.[29] Wəbe's rank is stressed, his role that he loved the Ethiopian church and his achievement, the building of a new church in the Sämen Mountains, i.e. Däräsge Maryam. A biography of Sälama is extant in which this church was expressly described as 'Däräsge, called Serha Zion', the 'hall of Zion'.[30] The biography was written much lat-



Fig. 14. East wall, lowest register, detail scene 61 f-g.

[28] The holy of holies, see Emmanuel Fritsch, '*Mäqdäs*', *EAe*, vol. 3, 765a-767b.

[29] I am indebted to Sophia Dege, Hamburg, and Martha Mulugeta, London, for kindly reading and translating all the captions in scene 61.

[30] Donald Crummey – Getatchew Haile 2004, 38.



Fig. 15. East wall, lowest register, detail scene 61 h.

er, either at the end of the 19th or beginning of the 20th centuries, it relates in a fairly detailed manner Sälama's work in Ethiopia until the memorable coronation in 1855, but is very insubstantial on the following years until his death in 1867. There exists also a painting showing eight scenes from the life of Sälama, in fact, a painted biography called *An Ethiopian Crucifixion* (see below). It elaborates equally Sälama's life in Ethiopia until 1855, but nothing further.[31]

f) [Fig. 14, scene 61 f-g] Soldiers on foot, with muskets over their shoulders and animal skins over their tunics, barefoot; the one on the left with an embroidered cuff, has a shield in his left hand and a notched golden crown on his black hair;

g) drummers mounted on white and brown horses move to the next group on their right; they beat drums, the *nägarit*. They wear red tunics and red pointed hats, completely covering their hair.

h) [Fig. 15, scene 61 h] A group of three unnamed dignitaries. Their identities — and the identity of the unnamed ecclesiastic in 61 i) — have to be established by their apparel: the first man, in a golden robe, with a crown and an identical green ceremonial umbrella like Wəbe, on a brown horse, could be Emperor Tewodros II; the second man, to his right, with a white ceremonial umbrella and thin cotton cloth over his mouth, in a white

[31] Dorothea McEwan 2015, 311-338.



Fig. 16. East wall, lowest register, detail scene 61 i.

monk's cowl, on a white horse, could be the highest ranking monk, abbot of the monastery of Däbrä Libanos, residing in Gondär, the then *Əč̣č̣äge* Wäldä Maryam; the third man, again to his right, with a thin cotton cloth over his mouth, a red umbrella held above him, a yellow and red patterned pointed cowl on his head, riding a brown horse, could be the Metropolitan *Abunä* Sälama; around them stand men holding the umbrellas[32] and leading their horses; behind them men in white turbans.

i) [Fig. 16, scene 61 i] A dense crowd of people surround an unnamed ecclesiastic in the centre: one *däbtärä* with a praying stick, two crowned men, behind them four men wearing liturgical crowns and three men carrying processional crosses. The man in the centre wears sumptuous cloths, a red headdress called koukoulion or cowl, worn by high-ranking clergy in the Eastern Orthodox church, a green patterned gown, over it a red cloak, lined with yellow and over it a blue cope with a golden clasp and distinctive belt, without a clasp;[33] he is standing, he holds his half-closed right and left

[32] Harry Middleton Hyatt 1928, 14, maintains that the colours of the umbrellas denote rank: gold cloth for the *Abun*, red for great men and white for ordinary officials. The green umbrellas for Wəbe and the emperor show them as having equal rank, the white umbrella for the *Əč̣č̣äge* would — following Hyatt's categorization — place him in the role of an official, and the red umbrella for the *Abun* would place him in the role of a great man. Interestingly, the ecclesiastic in scene 61 i) does not have an umbrella.

[33] Theodore Edward Dowling 1909, 35.



Fig. 17. East wall. Lowest register, detail scene 61 j.

hands next to his face; he has a white beard and moustache and looks to his right, where two figures stand on a hillock. They are painted as if in motion, one a lone drummer, holding a drum, the *nägarit*, in his left hand and one drumstick in the raised right hand, looking intently at the other figure, without an instrument, his right index finger pointing upwards, calling attention to an important or momentous act or signifying giving witness to it. Finally,

j) [Fig. 17, scene 61 j] two very large groups of *Däbtäräs*, all of them barefoot. Of the six men in the first row of the group on the left five hold prayer sticks over their shoulders, the sixth holds his right hand in a fist ready to hold a prayer stick. Of the seven men in the first row of the group on the right only one holds a musical instrument, a metal rattle, sistrum, the others hold up their right hands in readiness to hold sistra, but these have not been painted in or left out on purpose. They all hold prayer sticks. Between these two groups of musicians stands a lone drummer, in fact, a *däbtärä,* in a white turban and rolled up sleeves. He is beating with his hands a 2-headed cylindrical drum, suspended from a strap around his neck and left shoulder. Everybody on the right and left of this drummer is looking towards him, whilst he is looking towards the unnamed ecclesiastic in scene 61 i). The caption above him, reads 'The priests of the temple (hall) of Zion, in times of praise, they are singers, and in times of prayer, they are mourners'.

So far the detailed descriptions of this long procession and gathering of a big crowd. The centre of attention in this register are the unnamed ecclesiastic, scene 61 i) standing frontally with raised hands, and the drummer, scene 61 j) standing equally frontally with the caption above him. Might it be a *qəne,* a wax and gold poem,[34] using a psalm or simply referring to the main tasks of clergy, praising god and comforting people?

---

[34] As a literary system, the wax and gold poems reveal a double-layered meaning. The obvious meaning of a word, wax, is sometimes endowed with a spiritual meaning, gold. Cf. Denis Nosnitsin, 'Sämənna wärq', *EAe*, vol. 4, 507a-509a.



Fig. 18. *An Ethiopian Crucifixion*, central panel and numbered side panels.

The whole register portrays a secular event or possibly more than one events. Are the scenes the record of one or more historic events, which have actually taken place, or are they an imagined gathering and procession, a conceptual symbolic procession or are they both? Two of the captions in scene 61 certainly clarify that the action is taking place in Däräsge Maryam, but they do not give a date. However, if the identities of the main protagonists can be established, a hypothesis as to the date may present itself.

The caption above Wəbe, scene 61 e), that he 'loved Däbrä Zion', has to be understood as a general term for and reference to the church in Ethiopia, under the protection of Wəbe. He is named, whereas the crowned person and two ecclesiastics in scene 61 h) are not named. They may either be symbolic figures or historic personalities.[35]

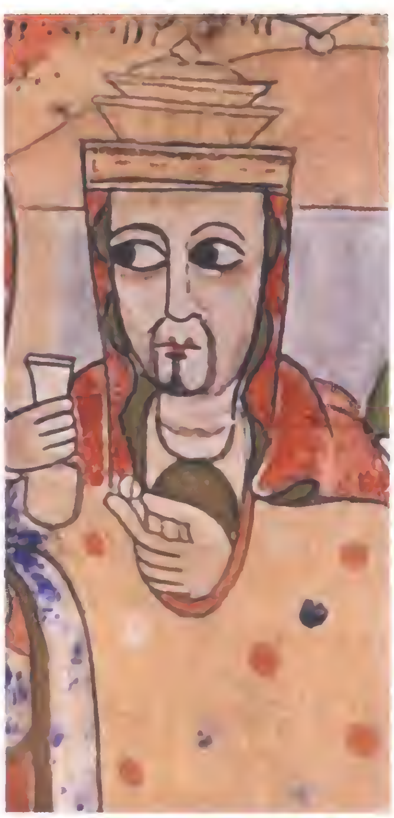
Comparisons between the three protagonists seen in the painting cycle in the church of Däräsge Maryam and in the monumental painting *An Ethiopian* Crucifixion and the portrait painting of *Abunä* Sälama, all of them painted in Northern Ethiopia around the same time in the 1850s, might throw more light on this scene. They indicate that resemblances by facial features are not reliable, but attire, additional objects, beards and colouring might share similarities. The crown of Tewodros on the east wall in Däräsge Maryam, scene 61 h), is different from the crown of Tewodros in scene 3 of *An Ethiopian Crucifixion* [Fig. 18, *Ethiopian Crucifixion*. Fig. 19, *Ethiopian Crucifixion*, scene 3. Fig. 20, Detail, Tewodros]. Both are Ethiopian models, wrought in gold and set with precious stones. The *Əčč̣äge* in his *koukoulion* resembles the *Əčč̣äge* in *The Ethiopian Crucifixion*, scenes 3 [Fig. 21], 5 [Fig. 21 and Fig. 22, Detail, *Əčč̣äge* Wäldä Maryam] and 7. The Metropolitan in his headgear, the *koukoulion*, resembles the Metro-

[35] So far, only one author, Donald Crummey, published scene 61 h), calling it a 'canvas mural', showing a 'king, abbot, bishop', without suggesting names. Donald Crummey 1972, illustration plate Ia, facing p. 18



Fig. 19. *An Ethiopian Crucifixion,* Scene 3.

politan in scenes 3 [Fig. 23, *Ethiopian Crucifixion,* scene 3, detail Metropolitan *Abunä* Sälama], 4, 5, 6, 8 and 10 of the same painting. The portrait painting of *Abunä* Sälama by Eduard Zander shows him in his episcopal apparel and his pastoral staff[36] just like in the *Ethiopian Crucifixion* [Fig. 24, Portrait of *Abunä* Sälama by E. Zander]. Wəbe, in contrast, looks young on the painting of the east wall, scene 61 e), sitting on his horse, whereas he was older when he was painted with Sälama after Sälama's expulsion to Tigray from 1846 to 1854 [Fig. 25, *Ethiopian Crucifixion,* scene 8. Fig. 26, Detail Wəbe].



The priests in Däräsge Maryam are convinced that the man with the crown is Emperor Tewodros II and that the man with the yellow and red coloured hood is Abunä Sälama. They cannot offer a name or rank for the cleric in the middle.[37] Therefore, conclusive proof for the identities of the three men in scene 61 h) cannot be established in the absence of

Fig. 20. *An Ethiopian Crucifixion,* Scene 3, detail Tewodros.

[36] Richard Pankhurst, Leila Ingrams 1988, illustration p. 81. In *An Ethiopian* Crucifixion, scene 3, staffs with banners are carried aloft in the background, part of liturgical objects used in the Orthodox church. See Theodore Edward Dowling, 1909, 41.

[37] Discussions between Dorothea McEwan and the priests during fieldtrips in 2002, 2008, 2009 and 2014.



Fig. 21. *An Ethiopian Crucifixion*, Scene 5.

records. But it is known that Tewodros, before he was crowned, achieved in 1854 the reconciliation between *Ǝč̣č̣äge* Wäldä Maryam and Abunä Sälama.[38] Therefore, with the help of the comparisons it is permissible to assume that the crowned person in scene 61 h) must refer to emperor Tewodros, either at the coronation or an event after the coronation, the man in the monk's habit, could be *Ǝč̣č̣äge* Wäldä Maryam and the person on his right could be *Abunä* Sälama, the head of the monks in Ethiopia.

Back to scene 61 i), which is dominated by a splendidly dressed ecclesiastic in a red monastic headgear. Likewise, whether he is the true image of a historical person or a symbolic image of a high dignitary of the church is something that cannot be established with a degree of certainty. Could he be a visiting church dignitary? Could he be Cyril IV, the Coptic Patriarch of the See of St Mark in Alexandria?[39]

Patriarch Cyril IV, born in 1816 and baptized Daoud, became abbot of the monastery of St Antony at the Red Sea in Egypt in 1841. The Coptic Patriarch Peter VII was alarmed about the news of the fierce Christological quarrels between factions of the Ethiopian clergy, which had led to *Abunä* Sälama's expulsion from the seat of government in Gondär to the

---

[38] Donald Crummey, Denis Nosnitsin, Evgenia Sokolinskaia, 'Tewodros II', *EAe*, vol. 4, 930a-936a.

[39] Shoucri, Mounir, 'Pope Cyril IV of Alexandria', *Coptic Encyclopedia*, 1991, vol. 3, 677-679.



Fig. 22. *An Ethiopian Crucifixion,* Scene 5, detail *Eccäge* Wäldä Maryam.



Fig. 23. *An Ethiopian Crucifixion,* Scene 3, detail *Abunä* Sälama III.

North of the country. Sälama wrote to Patriarch Peter that British officers had arrived in Ethiopia and were said to be training young Ethiopians in warfare. Sälama was suspicious that these men were, in fact, missionaries in disguise, so that Peter decided to send Abbot Daoud and Dr. Barsum to investigate in 1851.[40] Daoud stayed for 18 months, but could not effect an end to the quarrels as he was called back, shortly before the death of the Coptic Patriarch Peter VII on 17 July 1852. Daoud became his successor, took the name Cyril IV and became a reforming and innovative church leader, considered as 'one of the greatest Coptic patriarchs'.[41] He founded schools and colleges, repaired churches and buildings and brought the first

[40] Iris Habib el Masri 1982, 328.

[41] Arthur Goldschmidt, Jr., 2000, 44.

private printing press — from Austria — to Egypt.[42]

In September 1856, the Khedive Sa'id Pasha[43] sent him to Ethiopia, but this time not in his capacity as head of the Coptic church, but as an envoy of the Pasha to negotiate a solution to the border problems between Egypt and Ethiopia, as the political situation had changed under Emperor Tewodros II with his ambitions to unify the country and the church. Tewodros received him warmly; it was the first ever visit of a Coptic Patriarch to Ethiopia in the long history of Metropolitans appointed by the See of Alexandria for Ethiopia. However, news of an Egyptian invasion angered Tewodros, he suspected Cyril to be a spy and promptly imprisoned him and *Abunä* Sälama on 11 January 1857. He released them on 16 January after a public and solemn reconciliation, whereupon Cyril was able to leave the country, albeit without having succeeded in his mission. He eventually reached Egypt only in February 1858.



Fig. 24. Eduard Zander, ink drawing, Portrait of *Abunä* Sälama III.

So far the historical facts. The narratives and folk memory of such momentous events as a coronation or the visit of the Coptic Patriarch to Ethiopia are likely to be embellished or pressed into service in other contexts, in both literary and pictorial records. Literary records about the visit exist, which give wrong information: The French geographer Alain Gascon, quoting Johann Ludwig Krapf, maintains that Tewodros received a visit from the Coptic Patriarch Cyril IV in Gafat in 1859.[44] This cannot have

[42] Iris Habib el Masri 1982, 330-331.

[43] On Khedive Sa'id Pasha, the son of Mohammed Ali, see Ra'uf 'Abbas Hamed, 'Muhammad 'Ali, Viceroy (1805-1849)', *Coptic Encyclopedia,* 1991, vol. 6, 1691-1695, in particular 1692-1693.

[44] Alain Gascon, 'Ǧan Meda', *EAe,* vol. 2, 685a. Ǧan Meda is a plain east of Däbrä Tabor, the then headquarters of Tewodros; he allowed a Protestant Mission to be established in nearby Gafat. Gascon gives as his source the book by the German Protestant missionary Johann Ludwig Krapf, 1860; however, in this book this visit is not recorded, simply Krapf's views of the R. C. missionaries and his own visit to the royal camp in Ǧan Meda, when he handed a letter by Cyril IV to Abunä Sälama, 440-452.



Fig. 25. *An Ethiopian Crucifixion*, Scene 8.

been the case, as Cyril had arrived back in Cairo by then. However, it is an important marker, naming at least one location of Cyril's presence in the country. Mīkhā'īl Shārūbīm likewise mentions Cyril's second visit to Ethiopia and specifically relates that he crowned Tewodros. This is also wrong, as the coronation took place in 1855 and Cyril had arrived one year later.[45] Cyril IV is mentioned in a number of books on Coptic patriarchs, telling more or less the same story and highlighting his important reform agenda in Egypt.[46] But a detailed itinerary of Cyril's moves in Ethiopa has not yet surfaced. It therefore remains unknown whether Cyril IV ever visited Däräsge Maryam during his first or his second visit.

[45] Mīkhā'īl Shārūbīm 1900, 119-123. He does not state the place of the coronation.

[46] I am greatly indebted to Fr. Wadi Awad OFM, Cairo, for pointing out the following books with mentions of Cyril's second visit: Mīkhā'īl Shārūbīm 1900; Jirjis Fīlūthā'us 'Awaḍ 1911, 1244-52; Alberto Elli 2003, vol. 2, 345-353.

A pictorial record exists in a portrait painting of Cyril IV in the Coptic church Al-Mou'allaqah in Old Cairo [Fig. 27, Cyril IV]. On this picture Cyril has a large white beard with side whiskers, a black hat on his head worn by Coptic dignitaries; he does not wear the red koukoulion and the pointed beard of the unnamed ecclesiastic on the east wall. In neither picture does he look like a man of 47 years of age or younger, but much older.

Cyril's second visit is recorded in Sven Rubenson's publication of official documents.[47] Tewodros informed Sa'id Pasha, that he has sent back 'the friend of both of us' and 'my father the patriarch', Patriarch Cyril IV to Egypt, with gifts of horses and gold and silver coated shields and spears.



Fig. 26. *An Ethiopian Crucifixion*, Scene 8, detail Wəbe.

The three scenes 61 e), h) and i) might refer to three different events: e), a younger Wəbe on horseback is praised for his achievement, the building of a new church; h), a gathering and solemn procession, date unknown, either during or after the coronation of the new Emperor Tewodros II; and i), the visit of an ecclesiastic office holder, person and date unknown. The painting in Däräsge Maryam could have immortalized a memory of the visit of the Coptic Patriarch.

In the painting of Cyril IV in Cairo he is painted with the hand cross in the right hand. In the painting in Däräsge Maryam Cyril [?] neither holds his pastoral staff nor his hand cross in his hand. This might indicate that Cyril[?] is painted as the envoy of the Khedive, not on a pastoral, but on a private or secular visit.[48] This would indicate a date between 1856 and 1858 and might tally most likely with the time in which the paintings in Däräsge Maryam were made.

The long procession and gathering as painted in Däräsge Maryam show vividly an important event, church leaders, political leaders, clergy, *däbtäräs*, musicians, soldiers, men, women, all coming together to witness

---

[47] Sven Rubenson 1994, 36-37, Doc. No. 22, 1. Nov. 1857.

[48] In private communications, from Basil Lourié on 18.12.2014 and Fr. Wadi Awad OFM on 28.4.2016, both scholars concurred with the author's suggestion that it could be Cyril IV.



Fig. 27. Portrait of Patriarch Cyril IV.

an impressive presentation of power. Should it be seen either as an idealized event of a religious procession or a pictorial record of a particular historic event? As yet, it is impossible to give a firm date either to the painting in the church in general or to the event presented by the procession and gathering on the east wall in particular. Still, the magnificent depiction of a large crowd on the wall of this church is witness to the political importance of Däräsge Maryam, which can still be glimpsed at every year for the celebration of the patronal feast of the Dormition of the Virgin, *Eräfta,* on the feast day of Mary on 21 *Terr*, Ethiopian calendar, or 29 January Western calendar. According to local clergy, the liturgical vestments and objects, commissioned and presented by Wəbe to the church, are still worn and used. What remained of Wəbe's dreams and endeavours is a church richly endowed with treasures and painted throughout with the stories of salvation as well as the drama depicting the two protagonists for the imperial crown, poignantly recorded on the east wall: Wəbe, the loser, looking at Tewodros, the victor and Tewodros in turn to the unnamed ecclesiastic, possibly his visitor from Egypt.

Bibliography

Abebaw Ayalew Gela 2002, *A History of Painting in East Gojjam in the Eighteenth and Nineteenth centuries: A Study of the 'Second Gondärine' Style of Painting.* Thesis, presented to Addis Ababa University.

Atiya, Aziz S. (ed.) 1991, *Coptic Encyclopedia*, 8 vols., New York: Macmillan.

Awad, Jirjis Filutha'us 1911, *Dhikrā muṣliḥ 'aẓīm li-maḍī khamsīn sana li-wafāt rajul al-iṣlāḥ al-shahīd al-Abbā Kīrillus al-Rābi' abī al-iṣlāḥ al-Qibṭī. Tārikh awwal bāriqa min bawāriq al-iṣlāḥ, ḥaywa ba'd mawt, alQāhira, Maṭba'at al-TawfīqKirillus al-Rabi' Abu al-Islah*, Cairo.

Balicka-Witakowska, E. 2007, 'Wandmalerei – die unbekannte Welt der äthiopischen Kunst / Wall-paintings – the lesser-known medium of Ethiopian art', in

Annegret Marx & Alexandra Neubauer (eds.), *Steh auf und geh nach Süden. 2000 Jahre Christentum in Äthiopien / Arise and go toward the South. 2000 Years of Christianity in Ethiopia.* Exhibition catalogue of Ikonenmuseum der Stadt Frankfurt / Stiftung Dr. Schmidt-Voigt. Tübingen: Legat, 79-92.

Alessandro Bausi, 2005, 'Gäbrä Krestos', *EAe*, vol. 2, 615a-616b.

Bosc-Tiessé, C. and Wion, A. 2005, *Peintures sacrées d'Ethiopie: Collection de la Mission Dakar-Djibouti.* St Maur des Fosses: Sépia.

Cannuyer, C. 1990, *Les Coptes*, Turnhout: Brepols.

Crummey, D. 1972, *Priests and Politicians: Protestant and Catholic Missions in Orthodox Ethiopia, 1830-1868*, Oxford: Clarendon Press.

Crummey, D. 2000, *Land and Society in the Christian Kingdom of Ethiopia*. Urbana, IL: The University of Illinois Press, jointly published with James Currey Publishers, Oxford, and Addis Ababa University Press.

Crummey, D. and Getatchew Haile 2004, 'Abunä Sälama: Metropolitan of Ethiopia, 1841-1867. A New Ge'ez Biography', *Journal of Ethiopian Studies*. Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies, vol. 37, no. 1, 5-40.

Crummey, D., 2010, 'Sälama', *EAe*, vol. 4, 489b-490b.

Crummey, D., Nosnitsin, D., Sokolinskaia, E., 'Tewodros II', *EAe*, vol. 4, 930a-936a.

DEEDS Project. University of Toronto. Ethiopia. Ethiopian Art and Culture. A Treasury of Ethiopian images. MÄZGÄBÄ SƎƎLAT. ethiopia.deeds.utoronto.ca

Damon, A. et al, 'Instruments, musical', *EAe*, vol. 3, 171b.

Dawit Teferi, unpublished manuscript, 'Photograph Style Images in Ethiopian Churches', 9th International Confrence of the History of Art and Architecutre in Ethiopia, September 2013.

Dowling, T. E. 1909, *The Abyssinian Church.* London and Bungay: Richard Clay and Sons Ltd.

Elli, A. 2003, *Storia della Chiesa copta*, Cairo: Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, 3 vols.

Fritsch, Emmanuel, 2007, '*Mäqdäs*', *EAe*, vol. 3, 765a-767b.

Gascon, A., 2005, 'Ǧan Meda'. *EAe*, vol. 2, 685a.

Girma Fisseha 2009, 'An Early 20th Century Private Collection of Ethiopian Paintings Formed by Wilhelm Freiherr von Schoen, German Ambassador to Ethiopia 1932-1934', *Proceedings of the 16th International Conference of Ethiopian Studies*, ed. by Svein Ege, Harald Aspen, Birhanu Teferra and Shiferaw Bekele. Trondheim: Norwegian University of Science and Technology, vol. 4, 1273-1277.

Girma Getahun, 2005, 'Dämbäča', *EAe*, vol. 2, 74b-75a.

Girma Getahun, 2010, 'Täklä Iyäsus Waqǧera', *EAe*, vol. 4, 840b-841a.

Goldschmidt, A. Jr., 2000, *Biographical Dictionary of Modern Egypt*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.

Heldman, M. E. 1998 'Creating Religious Art. The Status of Artisans in Highland Christian Ethiopia'. *Aethiopica*, I, International Journal of Ethiopian Studies, Hamburg: Hamburg University Press, 131-147.

Hyatt, H. M. 1928, *The Church of Abyssinia.* London: Luzac & Co.

Iris Habib el Masri 1982, *The Story of the Copts. The True Story of Christianity in Egypt*, Newberry Springs: St. Anthony Coptic Orthodox Monastery, 2 vols.

Kaufman Shelemay, K., 'Käbäro', *EAe*, vol. 3, 311b-312b.

Kimberlin, C. T., 2007, 'Nägarit', *EAe*, vol. 3, 1104b-1106b.

Kimberlin, C. T., 'Mäläkät', *EAe*, vol. 3, 689b-690a.
Krapf, J. L. 1860, *Travels, Researches, and Missionary Labours during an Eighteen Years' Residence in Eastern Africa*. London: Trübner & Co.
Kropp, M. 2005, 'Asylrecht und Pfründe für die zukünftige Residenz: Die Zeugenfassung der Privilegurkunde des Ras Wəbe für die Marienkirche von Darasge aus dem Condaghe der Hs. BL Or 481, fol. 3v', in *Studia Semitica. Journal of Semitic Studies, Jubilee Volume.* Manchester, 193-206.
Kropp, M. 2012, 'Zwei Fassungen der Beurkundung eines Stiftungsakts (Kirche Däräsge Maryam, Sämen 1834 oder 1838 n. Ch). Bemerkungen zu Sprache und Form von Zeugenurkunden in einer Rechtsordnung mit schriftgestützter Mündlichkeit', in *OC*, 95. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 173-191.
Lourié, B. 2014, Book Review of D. McEwan's *The Story of Däräsge Maryam*, in *Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique,* St. Petersburg, X, 518-522.
McEwan, R. and McEwan, D. 2006, *Picturing Apocalypse in Gondär. A Study of the Two Known Sets of Ethiopian Illuminations of the Revelation of St John and the Life and Death of John.* Turin: Nino Aragno Editore.
McEwan, D., Gräber, G., Hock, J. (eds) 2006, *Das Skizzenbuch des Eduard Zander (1813-1868). Ansichten aus Nordäthiopien (1852-54).* Dessau: Veröffentlichungen des Stadtarchivs Dessau, vol. 4.
McEwan, D. 2013, *The Story of Däräsge Maryam. The history, buildings and treasures of a church compound with a painted church in the Semen Mountains.* Wien/Berlin: LIT.
McEwan, D. 2015, 'An Ethiopian Crucifixion', in R. Zarzeczny (ed.), *Aethiopi fortitude ejus. Studi in onore di Monsignor Osvaldo Raineri in occasione del suo 80 compleanno*. Pontificio Istituto Orientale, *OCA*, Roma, 298, 311-338.
Merawi Tebege, 2003, 'Asylum', *EAe*, vol. I, 388a-389a.
Molesworth, H. D. 1957, 'Painting in Ethiopia: a Reflection of Medieval Practice', in D. J. Gordon (ed.), *Fritz Saxl, 1890-1948. A Volume of Memorial Essays from his friends in England.* London: Thomas Nelson and Sons Ltd, 359-369.
Nosnitsin, D., 2010, 'Wəbe Haylä Maryam', *EAe*, vol. 4, 1169b-1172a.
Nosnitsin, D., 2010, 'Sämənna wärq', *EAe*, vol. 4, 507a-509a.
Pankhurst, R., Ingrams, L. 1988, *Ethiopia Engraved. An illustrated catalogue of engravings by foreign travellers from 1681 to 1900.* London: Kegan Paul International, 1988.
Ra'uf 'Abbas Hamed 1991, 'Muhammad 'Ali, Viceroy (1805-1849)', *Coptic Encyclopedia,* vol. 6, 1691-1695.
Rubenson, S. 1994, *Tewodros and his contemporaries, 1855-1868.* Addis Ababa: Addis Ababa University Press, Series: Acta Aethiopica, 2 vols.
Schimper, G. W., 'Observations' and 'Maps', two manuscript books in the British Library, London, Add. Ms. 28505 and 28506. Internet edition by Andreas Gestrich and Dorothea McEwan, 2015. https://www.ghil.ac.uk/Schimper.
Shārūbīm, M. 1900, *Al-Kāfī fī tārīkh Miṣr al-qadīm wa-al-ḥadīth*, vol. 4, Cairo.
Shoucri, M. 1991, 'Pope Cyril IV of Alexandria', *Coptic Encyclopedia*, vol. 3, 677-679.
Sokolinskaia, E., 'Goššu Zäwde', *EAe*, vol. 2, 861a-862a.
Tedeschi, S. 1991, 'Salāmā III (d. 1867)', *Coptic Encyclopedia*, vol. 4, 1033-1036.
Uhlig, S.; Editorial board, Baye Yimam ... [et al.], *Encyclopaedia Aethiopica* [abbre-

viated to *EAe*]. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, [vol. 1: 2003; vol. 2: 2005; vol. 3: 2007; vol. 4: 2010; vol. 5: 2014].

Photographs and copyright

Fig. 1. Map of Northern Ethiopia. © Dorothea McEwan.
Fig. 2. Georg Wilhelm Schimper, 'The Sämen Mountains', *Maps*, British Library, 28506, folio 15, plate c. © The British Library Board.
Fig. 3. Eduard Zander, ink drawing of 'Dereske', Däräsge Maryam, dated 12 March 1852. © D. McEwan, G. Gräber, J. Hock, 2006, fig. 1.
Fig. 4. Däräsge Maryam church today. © M. Mayr, 2009.
Fig. 5. Däräsge Maryam church, east wall. Mary with the Child. © N. Crane, 2009.
Fig. 6. Detail, Wəbe in donor position under Mary with the Child. © N. Crane, 2009.
Fig. 7. East wall. © M. Mayr, 2009.
Fig. 8. East wall, diagram key. © S. Samsoodin, 2013.
Fig. 9. West wall, Mary with the Child and Wəbe in donor position. © M. Mayr, 2009.
Fig. 10. East wall, plinth. © M. Mayr, 2009.
Fig. 11. East wall, lowest register, scene 61. © M. Mayr, 2009.
Fig. 12. East wall, lowest register, detail scene 61 a-d. © M. Mayr, 2009.
Fig. 13. East wall, lowest register, detail scene 61 e. © M. Mayr, 2009.
Fig. 14. East wall, lowest register, detail scene 61 f-g. © M. Mayr, 2009.
Fig. 15. East wall, lowest register, detail scene 61 h. © M. Mayr, 2009.
Fig. 16. East wall, lowest register, detail scene 61 i. © M. Mayr, 2009.
Fig. 17. East wall. Lowest register, detail scene 61 j. © M. Mayr, 2009.
Fig. 18. *An Ethiopian Crucifixion*, central panel and numbered side panels. © The Trustees of the British Museum.
Fig. 19. *An Ethiopian Crucifixion*, Scene 3. © The Trustees of the British Museum.
Fig. 20. *An Ethiopian Crucifixion*, Scene 3, detail Tewodros. © The Trustees of the British Museum.
Fig. 21. *An Ethiopian Crucifixion*, Scene 5. © The Trustees of the British Museum.
Fig. 22. *An Ethiopian Crucifixion*, Scene 5, detail *Əččäge* Wäldä Maryam. © The Trustees of the British Museum.
Fig. 23. *An Ethiopian Crucifixion*, Scene 3, detail *Abunä* Sälama III. © The Trustees of the British Museum.
Fig. 24. Eduard Zander, ink drawing, Portrait of *Abunä* Sälama III. © Richard Pankhurst and Leila Ingrams, 1988, p. 81.
Fig. 25. *An Ethiopian Crucifixion*, Scene 8. © The Trustees of the British Museum.
Fig. 26. *An Ethiopian Crucifixion*, Scene 8, detail Wəbe. © The Trustees of the British Museum.
Fig. 27. Portrait of Patriarch Cyril IV. Source: https://en.wikipedia.org/wiki/Pope_Cyril_IV_of_Alexandria. © Creative Commons Attribution – ShareAlike License.

The Warburg Institute
University of London
Woburn Sq
London WC1H 0AB

Dorothea McEwan

Summary

Däräsge Maryam Church, in the Sämen Mountains, Ethiopia, was built by *Däǧǧazmač* Wəbe Haylä Maryam as his coronation church. He richly endowed it with liturgical vestments and objects. The church was consecrated in 1852 and embellished with wall paintings on the four sides of the inner sanctum, the *mäqdäs*. The paintings on the east wall show a procession or gathering of a great mass of people, musicians, political leaders and church leaders. Except of Wəbe, who is named in a caption, the four other painted dignitaries remained unnamed. The article presents a detailed description of this procession or gathering and for the first time suggests names and ranks for the four dignitaries.

Mario Carolla

Due confessori della fede

Premesse

Il secolo che si è appena concluso è stato definito da Giovanni Paolo II "il secolo dei martiri". Martiri ad opera delle più diverse ideologie e persecuzioni: comunismo, nazismo, laicismo massonico (vedi il caso del Messico), integralismo islamico, indù e altri. Ma se la parola martirio evoca l'immagine dell'uccisione in odio alla fede, è bene ricordare che in origine il vocabolo, di derivazione greca, significava solo "testimonianza" e testimoni di Cristo, e della Chiesa, sono stati anche tutti coloro che hanno sofferto per la loro fedeltà al Vangelo anche quando ciò non ha comportato la morte, almeno come conseguenza diretta. In questi casi la Chiesa li definisce "confessori della fede".

Lo scopo di queste pagine è di ricordare due di tali figure, entrambi ecclesiastici armeni: p. Pietro Alagiagian gesuita e p. Dionigi Kalatosoff mechitarista, le cui esperienze tra l'altro hanno avuto modo di incontrarsi.

P. Pietro Alagiagian

P. Alagiagian, nella sua toccante autobiografia, edita in francese[1] e in italiano e che citeremo spesso, racconta di essere nato nel 1894 ad Ardakhan, provincia di Kars, nell'allora Armenia russa. Alunno del Pontificio Collegio Leonino Armeno dal 1908 al 1919, fu ordinato sacerdote il 2 aprile 1918 e nominato parroco degli armeni cattolici di Batum in Georgia, nel 1919[2]. Sarebbe rimasto undici anni nel Caucaso. Nel 1915 era stato ordinato diacono in anticipo per evitare che la chiamata alle armi interrompesse la sua formazione sacerdotale[3].

Giunto a Batum p. Alagiagian, all'epoca sacerdote secolare, fin dall'inizio fu testimone della grave situazione morale e materiale dei cristiani nella regione.

[1] P. Alagiani, *Ni la mort ni la vie*, Tequi, Paris 1973, IV ed., p. 44.

[2] *Relazione* di don P. Alagiagian al card. presidente della Pontificia Commissione pro Russia (d'ora in poi indicata come PCpR), Tiflis, 1929, Archivio della Sacra Congregazione per le Chiese Orientali, 78/29, I – Armeni, Tiraspol, p. 1.

[3] *Due lettere* di Mongian (rettore del Collegio Armeno) al card. M. Gotti e *una lettera* di assenso di Tedeschini a Marini, da Roma, 25/1/1915, PCpR, 78/29, I, nn. 1, 2, 3.

OCP 82 (2016) 451-476

In una lettera a mons. Isaias Papadopulos, assessore della Sacra Congregazione pro Ecclesia Orientali, descrisse le condizioni degli abitanti, cattolici e non, segnate da corruzione dei costumi, indebolimento della fede e ignoranza religiosa. La povertà materiale, poi, contribuiva ad aggravare le cose. Per sollevare le condizioni dei fedeli proponeva di riformare il clero armeno cattolico abolendone il matrimonio e istituendo seminari in ogni diocesi. Raccomandava anche di creare orfanotrofi, ospedali, università cattoliche e concludeva auspicando la presenza di conventi di clausura per il progresso spirituale della Chiesa in Armenia[4].

Lo zelo dimostrato nella sua missione gli attirò ben presto la persecuzione del regime comunista. In una lettera senza data mons. Der Abramian, ex amministratore apostolico del Caucaso (fino al 1917) avvisava il card. Giovanni Tacci, segretario della S. Congregazione pro E.O., che "da fonti certe" si era appreso l'arresto di don Alagiagian, nel frattempo trasferito come parroco a Krasnodar, nel Kuban. La notizia proveniva da don Giuseppe Dadoian, successore di Alagiagian a Batum[5]. Il trasferimento da una parrocchia ad un'altra è ricordato dallo stesso Alagiagian in una lettera autografa del 1926 diretta a mons. Filippo Giobbe, sostituto della S. Congregazione pro E.O. Nella missiva il sacerdote armeno disse che, col permesso dei superiori, amministrava i sacramenti in rito armeno e latino in due parrocchie di Krasnodar, ma anche nel resto del Kuban, nel Donezk-Bassciri, nella provincia di Ekaterinoslav e nella riviera del Volga. I rapporti coi fedeli erano buoni, come dimostra il loro appoggio durante le persecuzioni, che solo da poco si erano attenuate[6].

Ma le vicissitudini di don Alagiagian sono narrate per esteso, sempre da lui stesso, in una relazione alla Pontificia Commissione pro Russia del 1929[7]. Il rapporto di ventiquattro pagine è privo della conclusione ma denso e articolato e ripercorre quasi per intero l'azione missionaria di Alagiagian nel decennio precedente.

Il 29 luglio 1919 era giunto a Batum dove i fedeli erano divisi sia per motivi politici, riguardanti i recenti sconvolgimenti in Russia, sia per contrasti interni alla Chiesa cattolica armena sulla passata gestione dell'Amministratore Apostolico del Caucaso Der Abramian. Egli era stato accusato, pretestuosamente come vedremo, di autoritarimo e corruzione, e aveva

---

[4] *Lettera* di P. Alagiagian a mons. Isaias Papadopulos, Assessore della S. Congr. pro Ecclesia Orientalis (d'ora in poi indicata come S.C.E.O.), da Batum, 27/11/1919, PCpR, 78/29, I, n. 4.

[5] *Lettera* di mons. Der Abramian al card. Giovanni Tacci, Segretario della S.C.E.O., da Roma, senza data, PCpR, 78/29, I, n. 5.

[6] *Lettera* privata di Alagiagian a mons. Filippo Giobbe, sostituto della S.C.E.O., da Krasnodar, 1926 (consegnata all'Archivio nel 1932), PCpR, 78/29, I, senza numero.

[7] *Relazione* di Alagiagian al card. Segretario della PCpR, op. cit., pp. 1-24.

lasciato la regione nel 1917. Nonostante queste divisioni, la vita della parrocchia tornò ad acquietarsi, forse grazie proprio all'azione pacificatrice di don Alagiagian. Nel 1921, però, i riflessi della situazione internazionale si fecero sentire pesantemente anche a Batum. Dopo un'occupazione inglese relativamente lunga, la città fu restituita alla Georgia, che non potendo fronteggiare gli attacchi dei turchi kemalisti e dell'Armata Rossa, cedette Artwin, città abitata da cattolici armeni, alla Turchia e Batum ai Russi, almeno provvisoriamente. Molti profughi si riversarono da Artwin a Batum, ricevendovi quei soccorsi materiali e spirituali che la parrocchia di Alagiagian fu in grado di offrire. Non bastando, ovviamente, l'aiuto dei cattolici di Batum, il parroco decise di recarsi a Costantinopoli per chiedere l'appoggio della S. Sede. Il Delegato Apostolico mons. Dolci, distintosi già nella difesa degli armeni coinvolti nel genocidio turco a partire dal 1915, fece avere ad Alagiagian complessivamente 2000 lire turche che riuscirono ad alleviare notevolmente la sorte dei profughi. Anche il comitato americano d'aiuto nel Vicino Oriente fu interpellato da Alagiagian, tanto da contribuire, dopo alcune resistenze, all'apertura di un orfanotrofio a Batum. Tornato nella propria parrocchia il sacerdote armeno riuscì a trovare una sistemazione adeguata per gli orfani già a partire dal gennaio del 1922 e per gli altri profughi entro la fine di quell'anno. Il comitato americano, evidentemente protestante, cercò ben presto di ridurre le sovvenzioni, forse con la scusa che gli orfani da assistere aumentavano notevolmente, ma grazie all'aiuto di benefattori, che Alagiagian non nomina, o forse della stessa S. Sede, si arrivò a provvedere completamente a 200 tra bambini e ragazzi.

Gli alunni erano divisi in vari gruppi a seconda dell'età e della classe di insegnamento: i ragazzi imparavano anche il mestiere di calzolaio, le ragazze il cucito. Naturalmente l'educazione religiosa era accuratissima: Messa e rosario quotidiani, insegnamento della religione e altre pratiche devote. Certo l'ostilità del comitato americano, unita poi a quello governativo (la Georgia era anch'essa sotto un regime comunista dal 1921 e dal 1922 parte dell'URSS) ostacolavano continuamente l'azione caritativa di Alagiagian. Ma ciò sarebbe stato ancora superabile se il comitato americano non avesse fatto pressioni sul nuovo Amministratore Apostolico del Caucaso perché allontanasse il sacerdote, promettendo in cambio aiuti generosissimi all'orfanotrofio che lui aveva gestito così oculatamente. Alagiagian si accorse fin dall'inizio del rischio che correva la sua opera e minacciò di rivolgersi al Papa o almeno alla Chiesa americana per denunciare l'ostilità del comitato verso i cattolici armeni. Paradossalmente questa ipotesi servì provvisoriamente più del ricorso all'Opera "Aiuto Pontificio" che agiva sotto la direzione di ecclesiastici virtuosi, ma totalmente sprovvisti di energia

e di quell'astuzia da serpenti pur raccomandata dal Vangelo, in particolare in un momento e in un luogo come quelli.

Ciò nonostante alla fine del 1923, il 10 novembre, don Alagiagian fu trasferito alla parrocchia armena e polacca istituita a Krasnodar in Russia. Naturalmente l'orfanotrofio non gli sopravvisse che poche settimane e all'inizio del 1924 lo stesso Amministratore Apostolico Bagaradian se ne doleva col sacerdote riconoscendo che gli americani non avevano onorato quasi nessuna delle loro promesse. Come se non bastasse alcune persone, di cui don Alagiagian non cita i nomi, presero a calunniarlo presso l'Amministratore con l'accusa di aver stornato forti cifre destinate agli orfani.

Anche in questo caso l'Amministratore Apostolico credette agli avversari di Alagiagian e per due anni lo subissò di aspre lettere ingiungendogli di restituire quelle somme e minacciandolo perfino di sospenderlo. Per fortuna la verità emerse e l'Amministratore Apostolico fu il primo a scusarsi con don Alagiagian, restituendogli interamente la propria stima e simpatia.

Riavutosi dall'avvilimento della precedente esperienza pastorale, si mise con zelo a lavorare tra i nuovi parrocchiani, conquistandosene presto l'affetto. Il 1924 trascorse relativamente tranquillo, ma il coraggio dimostrato da don Alagiagian nel predicare apertamente contro l'ateismo di Stato comunista spinsero alcuni dei suoi fedeli a chiedergli di evitare certi argomenti e lo stesso insegnamento della religione ai ragazzi per timore di rappresaglie sull'intera comunità. Alagiagian ovviamente, si indignò per tale richiesta, ma dichiarò che avrebbe preso su di sé tutta la responsabilità di atti sgraditi al regime, per evitare persecuzioni ai parrocchiani.

Nella Pasqua del 1925 cominciarono le prime vessazioni comuniste contro il sacerdote che sarebbero state una caratteristica della sua vita. La sera del sabato santo del 1925 gli agenti della GPU, la polizia politica sovietica, fecero irruzione nella canonica di Alagiagian che ebbe appena il tempo di fuggire rifugiandosi in casa di alcuni parrocchiani. Vi rimase tutta la notte, mentre degli amici lo informavano che si trattava proprio di un tentativo di arresto con le solite accuse di attività controrivoluzionaria e antisovietica.

Nonostante che i fedeli lo scongiurassero di mettersi in salvo, Alagiagian decise di tornare la mattina di Pasqua alla sua chiesa, dove doveva celebrare la liturgia solenne e soprattutto amministrare la Prima Comunione a 120 ragazzi. La celebrazione fu particolarmente intensa. Poi il sacerdote disse che probabilmente era l'ultima volta che lo avrebbero visto.

Dopo la Messa arrivarono gli agenti che arrestarono don Alagiagian e lo tennero per 25 giorni in una cella con altri 36 detenuti. Fu interrogato cinque volte dai giudici, mentre una ventina di persone si prestò a testimoniare contro di lui. Eppure con una serenità incrollabile (e dimostrando una conoscenza del codice penale sovietico superiore a quella dei suoi persecu-

tori !) Alagiagian riuscì a respingere tutte le accuse appellandosi a specifici articoli di legge sulla libertà religiosa. Alla fine dovettero scarcerarlo, ma tra il 1925 e il 1929 subì ancora diciassette inchieste giudiziarie (che definì processi, forse per imperizia della lingua).

Nel 1929, anno in cui inoltrò a Roma la relazione di cui parliamo, fu cacciato dalla canonica e dovette sistemarsi a due chilometri dalla chiesa. In simili circostanze don Alagiagian prevedeva prima o poi la deportazione in Siberia tante volte minacciata dalla GPU. Ma la serenità non gli veniva meno anche perché la salute pur cagionevole non aveva subito particolari tracolli per gli strapazzi delle persecuzioni, si lamentava solo di non disporre di letteratura religiosa e di aver potuto fare una sola volta in dieci anni dei veri esercizi spirituali.

Nell'ultima parte del suo rapporto Alagiagian si soffermava sulle condizioni dei cristiani in genere e dei cattolici in particolare nell'URSS.

Il congresso ateista del 1923 si era aperto col riconoscimento che mentre l'azione del regime contro gli ortodossi e i protestanti tedeschi aveva ottenuto enorme successo con le divisioni fomentate tra le chiese nazionali (russa, ucraina, ecc.) e tra "progressisti" e "conservatori", la Chiesa cattolica rimaneva, grazie al suo clero, ancora solida e autorevole. Ciò nonostante il regime, considerandola, giustamente dal suo punto di vista, il nemico più pericoloso, procedeva contro di lei con le stesse armi usate verso la altre confessioni: la violenza, le divisioni, la corruzione. All'inizio, dopo il 1917, sembrò sufficiente ai comunisti procedere con la massima brutalità verso ogni culto, ma, accorgendosi che questa tattica poteva essere controproducente, la cambiarono, alternando dure minacce a blandizie di vario genere. Il monopolio di tali azioni era della GPU perché dotata, notava Alagiagian, "di mezzi più adeguati cioè forza, autorità, segreto e impunità". Ciò significa che agiva anche in spregio delle stesse leggi sovietiche, emanate per dare al regime una parvenza di rispettabilità e di garantismo. Può sembrare un'ovvietà ma è bene sottolinearlo, per capire di quanta menzogna si sia nutrito il comunismo per garantirsi una sopravvivenza così lunga.

Concretamente il sistema funzionava così: il sacerdote sgradito, di qualunque Chiesa, veniva convocato alla sede della GPU, magari dopo mesi di detenzione in condizioni durissime ed era assalito con minacce, insulti, prospettive di essere deportato in Siberia o alle famigerate isole Solovki (che ospitavano il lager più terribile) o di essere condannato alla fucilazione. Il tutto in una stanza arredata con due fucili, due pistole e una spada ben in vista. Poi, passando improvvisamente alle buone maniere, gli agenti, vedendo la vittima terrorizzata, le proponevano di collaborare divenendo informatore, cioè spia della GPU ai danni dei confratelli e dei propri fedeli. In cambio promettevano assoluta benevolenza e magari una buona "man-

cia" asserendo che così il sacerdote si dimostrava vero cittadino e buon cristiano perché ogni autorità viene da Dio.

Nel clero cattolico più rari erano i cedimenti, a quanto pare, e questi più per ingenuità che per vero desiderio di collaborare col comunismo. Ciò nonostante, una volta preso l'impegno, le vittime si trovavano schiave del regime mille volte più che se fossero rimaste in prigione resistendogli. Molti, accortisi dell'errore fatto, erano colti da atroci rimorsi, tanto da impazzire o quasi o da tentare il suicidio.

Ma anche chi tentava di resistere, per ogni suo atto doveva ottenere il *placet* del regime. Così era avvenuto con l'ex-viceamministratore Kapojan, cui accenna Alagiagian e, in parte, con lo stesso Bagaradian. Dove poi le minacce non bastavano si ricorreva alla corruzione attraverso il denaro o alcune donne di malaffare. I sacerdoti cattolici erano più a rischio, in tali casi, a motivo del celibato. Se anche questo non era sufficiente si cercava di demolire la vittima con una serie di calunnie infamanti che talvolta, però, si ritorcevano contro chi le aveva lanciate per il pentimento dei testimoni. Alcuni di essi arrivavano a ritrattare anche in tribunale.

L'effetto negativo di tutto ciò è che, comunque, anche il clero cattolico, impegnato nella difesa del minimo indispensabile per la sopravvivenza della comunità, non aveva più slancio missionario. E siccome in questo campo o si progredisce o si retrocede, aveva perso molti fedeli. Le stesse autorità ecclesiastiche locali non avevano mai preso posizione sullo stato generale della Chiesa nell'URSS. In particolare il nuovo Amministratore Apostolico Bagaradian, succeduto a Der Abramian, si era limitato a gestire l'ordinaria amministrazione, senza interessarsi davvero alla vita spirituale dei suoi sacerdoti e dei fedeli. Così anche la vita interna alla comunità cattolica era scivolata nelle discordie e nella dipendenza dal regime, tanto che lo stesso Bagaradian era costretto a prendere le disposizioni dalla GPU circa le nomine e i trasferimenti del clero.

Inoltrata questa relazione, Alagiagian aspettò un anno prima di far avere sue notizie, poi il 21 marzo 1930 giunse alla Commissione Pro Russia un altro rapporto del sacerdote che avvertiva di essere considerato ormai "persona non gradita" nell'URSS e di aver ricevuto l'ordine d'andarsene se non voleva essere deportato in Siberia. Pronto a dare la vita per la Chiesa, chiedeva, però, istruzioni dai superiori e comunicava di essere stato in sette ambasciate a Mosca, molto ben accolto in quelle polacca e italiana. Tutti gli consigliavano di partire, ma egli avrebbe preferito rimanere e comunque lasciare che fossero i sovietici a cacciarlo. Purtroppo non poteva comunicare con mons. Bagaradian perché la corrispondenza era controllata, né andare a Tiflis perché sui treni la polizia chiedeva i documenti e

i suoi erano già stati ritirati; quindi rischiava l'arresto come "disertore e fuggitivo"[8].

La Commissione pro Russia osservò, in un appunto, che non si poteva ordinargli l'espatrio o il martirio, quindi si regolasse in base agli avvenimenti[9].

Il 24 marzo Leonardo Carcone, sottosegretario della Commissione, osservava al card. Luigi Sincero, presidente della stessa, che non era prudente inviare telegrammi perché i comunisti li avrebbero presi come risposta a una lettera precedente. Ciò nonostante, il giorno dopo, un appunto autografo privo di firma dimostrava che si era scelto proprio quel mezzo per dire, attraverso i diplomatici italiani, ad Alagiagian che decidesse come meglio credeva.

Il 7 aprile mons. Borgongini Duca, nunzio apostolico in Italia, confermava che entro il mese era possibile, a suo avviso, far arrivare una risposta ad Alagiagian per corriere diplomatico[10]. Il 13 maggio però un appunto autografo senza firma della Commissione avvertiva che la lettera e il pacco (forse con aiuti per il sacerdote) erano ancora giacenti al Ministero degli Esteri perché i sovietici avevano protestato per simili "trasmissioni sospette" dall'estero[11].

Finalmente il 17 maggio Der Abramian scrisse alla Commissione pro Russia che don Alagiagian aveva ricevuto l'ordine di prepararsi a partire dall'Urss. Grazie al Consolato d'Italia era stato riconosciuto come cittadino italiano e questo gli avrebbe risparmiato, per ora, la deportazione in un lager, ma il regime sovietico non era più disposto a tollerarne la presenza. Der Abramian confermava che anni prima Alagiagian era stato incarcerato per tre mesi per odio alla Chiesa[12].

Il 27 maggio Alagiagian riferì per lettera a Der Abramian che dopo aver ottenuto già una proroga di due mesi all'espulsione aveva dovuto chiedere il visto d'ingresso italiano, poi quello d'uscita sovietico e ai primi di giugno, al massimo, contava di sbarcare a Fiume. Accennava anche agli intrighi comunisti del 10 marzo per deporre mons. Bagaradian, sostituendogli un'amministrazione collettiva. Bagaradian era stato arrestato a metà aprile e già prima altri sacerdoti ne avevano condiviso la sorte, alcuni erano morti in carcere.

---

[8] *Lettera* di Alagiagian alla PCpR, da Krasnodar, 21/3/1930, PCpR, 78/29, I, n. 6.

[9] *Pro memoria* senza firma né data, ibid., n. 7.

[10] *Lettera* di Carcone al card., Roma, 24/3/30, ibid., n. 8., *Pro memoria* della risposta ad Alagiagian, Roma, 25/3/30, ibid., *lettera* di mons. Francesco Borgongini Duca, nunzio apostolico arc. di Eraclea, al card. Luigi Sincero, Roma 7/4/30, ibid.

[11] *Appunto autografo*, senza firma, 3/5/30, ibid., n. 13.

[12] *Lettera* di Der Abramian a Sua Eccellenza, Roma, 17/5/30, ibid., n. 16.

Un pronunciamento della S. Sede contro il comunismo aveva sul momento preoccupato il regime, frenandone l'attività persecutoria in apparenza, ma ben presto tutto era tornato come prima. Anche la povertà generale indeboliva le condizioni di chi voleva resistere. Infine Alagiagian raccomandò di non accennare nelle risposte da Roma alle sue lettere dall'URSS, anche per non compromettere i cortesi diplomatici italiani che si erano prestati a far da tramite[13].

Il 10 luglio mons. Michel d'Herbigny, allora presidente della Commissione pro Russia, telegrafò al nunzio apostolico a Varsavia di anticipare la somma necessaria ad Alagiagian per sistemarsi in Europa e di concedergli la facoltà di officiare come sacerdote "molto raccomandabile"[14]. Come vedremo le autorità ecclesiastiche pensavano a un invio d'Alagiagian in missione in Polonia.

Il 17 luglio mons. d'Herbigny si rivolse ancora al nunzio a Varsavia mons. Marmaggi per raccomandargli Alagiagian, aggiungendo però che gli si consigliasse somma prudenza nel predicare anche all'estero perché comunque il regime sovietico non avrebbe tardato ad esserne informato e questo forse poteva danneggiare i cattolici rimasti nell'URSS[15].

Il 10 agosto don Francesco Agagianian, futuro cardinale e patriarca armeno cattolico, vicerettore del collegio armeno di Roma negli anni '20, dava quasi per imminente l'arrivo di Alagiagian, che avrebbe riferito sulle atrocità della persecuzione ateista in particolare contro i cattolici[16].

Dopo undici anni di missione nel Caucaso don Alagiagian giunse a Roma il 21 agosto, ospite del Collegio Armeno[17].

Nello stesso periodo, ma in una data imprecisata, Der Abramian fu il primo forse a chiedere esplicitamente che Alagiagian fosse inviato a Varsavia come pastore della comunità armena cattolica esule in Polonia. D'Herbigny prese a cuore la proposta e la trasmise al Nunzio a Varsavia Marmaggi[18]. Anche il vescovo di Leopoli mons. Teodorowicz si mostrò favorevole[19] nonostante che il nunzio, ricordando il concordato tra S. Sede e Polonia, ritenesse l'invio impossibile[20].

---

[13] *Lettera* di Alagiagian a Der Abramian, Krasnodar, arrivata il 27/5/30, ibid., n. 14.

[14] *Telegramma* di d'Herbigny a Nunzio Apostolico a Varsavia, Roma, 10/7/30, ibid., n. 18.

[15] *Lettera* di Michele d'Herbigny a mons. Francesco Marmaggi, Nunzio Apostolico a Varsavia, Roma, 17/7/30, ibid., n. 22.

[16] *Lettera* di Agagianian a PCpR, Roma, 10/8/30, ibid., n. 23.

[17] *Lettera* di Agagianian a PCpR, Roma, 21/8/30, ibid., n. 24.

[18] *Lettera* di Der Abramian a d'Herbigny, Roma, *due appunti* di d'Herbigny, *lettera* di d'Herbigny a Marmaggi, tutti senza data, ibid., n. 36 a, b, c, d.

[19] *Lettera* di Teodorowicz, vescovo di Lwòw (Leopoli) a d'Herbigny, Leopoli, 22/11/30, ibid., n. 39.

[20] Ibid., n. 40 e segg.

Dopo una fitta corrispondenza sulla questione (il problema forse era un divieto ai sacerdoti non polacchi di agire in Polonia), d'Herbigny, il 28 febbraio 1931, comunicava a Marmaggi il benestare definitivo dell'autorità ecclesiastica alla partenza di Alagiagian per Leopoli[21], il cui vescovo ringraziò soddisfatto, in una data imprecisata[22].

Don Alagiagian sarebbe rimasto in Polonia tre anni, facendosi stimare da tutti, anche se poi, per la difficoltà della lingua e l'esiguità, forse, della comunità armena, fu costretto a cambiare nuovamente il campo della propria missione.

Il 10 ottobre 1933 Agagianian scrisse al cardinale segretario della Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale chiedendo di nominare Alagiagian docente di armeno al Collegio di Roma, almeno per un anno come esperimento[23]. Non sappiamo cosa fu risposto ad Agagianian, di fatto la proposta non ebbe seguito e si cominciò ad ipotizzare l'invio del sacerdote in Persia tra gli esuli dalla Russia. Anche la partenza per la Persia non fu facile per Alagiagian come non lo era stata per la Polonia, ma ora le difficoltà venivano proprio da un confratello armeno, p. Apcar, forse lo stesso che sembrava destinato a questa missione (il nome è incerto).

Il 6 aprile 1934 mons. Egidio Lari, Delegato Apostolico in Persia, scrisse a mons. Tardini, allora pro-presidente della commissione pro Russia, di aver ricevuto cattive informazioni su Alagiagian da parte di p. Apcar del quale accludeva una lettera. In essa l'armeno si scagliava violentemente contro il confratello di cui riconosceva la bontà e lo zelo apostolico, ma che giudicava impulsivo, polemico e quindi controproducente specialmente ora che la Chiesa cercava di ricostituire una gerarchia in Persia, anche proprio per gli esuli armeni. L'Alagiagian, secondo Apcar, era vivo solo grazie al passaporto italiano: dopo la sua partenza dal Caucaso la canonica era stata perquisita, un confratello tedesco, che viveva con lui, fucilato e alcuni parenti imprigionati. Alagiagian aveva invano tentato di farli liberare per intercessione dell'Italia. In Polonia, poi, si era fatto cacciare dopo poco dal vescovo di Leopoli e solo per sbarazzarsene l'autorità ecclesiastica intendeva inviarlo in Persia dove, ricominciando subito un'intensa attività anticomunista, sarebbe stato esiliato dal governo nel Caucaso, e lì fucilato immancabilmente dai sovietici. Quindi la sua presenza nel paese era assolutamente indesiderabile[24].

---

[21] *Lettera* di d'Herbigny a Marmaggi, Roma, 28/2/31, ibid., n. 55.

[22] *Lettera* di Teodorowicz a PCpR, senza data, ibid. n. 57.

[23] *Lettera* di Agagianian al card. Segretario della S.C.E.O., Roma, 10/10/33, PCpR, 580/54 - Armeni Roma, IV, n. 5.

[24] *Lettera* di Egidio Lari, Delegato Apostolico in Persia, a Tardini, 6/4/34, PCpR, 78/29, II, n. 110, con *allegata lettera* di p. Apcar.

A questo duro attacco mons. Tardini rispose indirettamente il 2 maggio in una lettera a Lari in tono di contenuto sdegno. Le affermazioni dell'Apcar erano in più punti false o imprecise e comunque dettate da spirito non caritatevole. Il sacerdote tedesco non era stato ucciso perché già latitante, ospite di un parente di Alagianian. Questa persona poi era stata denunciata per paura da un sacrestano e sottoposta a persecuzioni, ma l'aver tentato di liberarla da parte di Alagiagian era un obbligo cristiano e umano. Del resto il fatto che il sacerdote avesse patito tante persecuzioni ad opera del comunismo e intendesse continuare a svolgere il suo ministero senza compromessi, sempre e dovunque, era un merito, non una colpa!

In Polonia poi si era fatto stimare e amare moltissimo da tutti e solo per non tenerlo inattivo in un ambiente dove oggettivamente non poteva svolgere un grande apostolato il vescovo aveva rinunciato al suo aiuto. Ma lo aveva fatto con grandissimo dispiacere e se fosse dipeso da lui avrebbe tenuto Alagiagian a Leopoli solo per l'esempio che dava. Quindi, non per sbarazzarsene ma per dargli adeguata sistemazione, la Commissione pro Russia lo aveva destinato alla Persia per l'assistenza agli esuli dell'ex Russia zarista. Comunque, considerando un'opposizione così violenta e il fatto che Alagiagian, come tutti, potesse avere dei difetti, si decideva di soprassedere al suo invio in Oriente, anche per non creare inutili imbarazzi al Delegato Apostolico[25].

Questi però che aveva poi conosciuto Alagiagian a Roma ricevendone una buona impressione, si rammaricò che il sacerdote non lo raggiungesse a Teheran, visto che le accuse contro di lui si erano dimostrate maligne e pretestuose[26].

Una simile reazione colse di sorpresa i vertici della Chiesa, ma si pensò presto ad ottemperare ai desideri del Delegato Apostolico in Persia[27], e il 7 luglio mons. Tardini scrisse a mons. Cesarini della Congregazione pro E.O. riassumendo i termini della questione e ribadendo che in Vaticano si era pensato di fare un favore a Lari non inviandogli l'armeno, ma, visto che così non era, se non fossero emerse altre controindicazioni Alagiagian sarebbe partito subito[28]. Infatti lo stesso giorno proprio Tardini inviò all'interessato l'ordine di recarsi a Teheran[29]. Due giorni dopo, del resto, un appunto dal Vaticano rivelava che mons. Melilli della S. Congregazione per la Chiesa

---

[25] *Lettera* di Domenico Tardini, sottosegretario, pro Presidente Leonardo Carcone, a mons. Egidio Lari, Roma, 2/5/34, ibid., n. 111, con *appunto allegato* con correzioni autografe a lapis.

[26] *Lettera* di Lari a Tardini, Teheran, 13/5/34, ibid., n. 114.

[27] *Telegramma* del card. Pacelli (Commissione pro Russia) a Lari, Roma, 27/5/34, ibid., n. 115.

[28] *Lettera* di Tardini a Cesarini, Roma, 7/7/34, ibid., n. 117.

[29] *Lettera* di Tardini ad Alagiagian, Roma, 7/7/34, ibid., n. 119.

orientale aveva scritto a Tardini che quel dicastero non era riuscito ancora a trovare un'adeguata sistemazione per Alagiagian, come gli era stato richiesto, quindi l'invio nel paese orientale era una soluzione accettabile[30].

Il 20 settembre Alagiagian comunicò di essere arrivato a Teheran[31].

Vi sarebbe rimasto anche lì tre anni, incontrandovi forse le stesse difficoltà della Polonia e maturando un'ulteriore vocazione alla vita religiosa. Infatti già il 22 giugno 1936 scrisse direttamente al Papa Pio XI chiedendogli di abbracciare lo stato religioso, tanto più che, per le traversie della sua vita e dopo l'espulsione dal Caucaso, primo campo del suo apostolato, si considerava sciolto dal giuramento di azione missionaria per impossibilità fisica. D'altra parte da allora era vissuto involontariamente nello stato di "clericus vagus" incompatibile con il diritto canonico[32].

La richiesta del sacerdote venne accolta come dimostra una lettera del 5 aprile 1937 del card. Tisserant, segretario della S. Congregazione per la Chiesa Orientale, al nuovo Delegato Apostolico in Persia mons. Marina[33]. Infine il 4 novembre dello stesso anno Marina comunicava a Tisserant che Alagiagian era stato accolto nella Compagnia di Gesù nella provincia romana[34]. L'ingresso ufficiale avvenne il 12 dicembre.

Alagiagian rimase in Italia fino all'estate 1942, quando senza aver osato chiederlo fu inviato, come desiderava segretamente, cappellano militare in Russia[35]. La sua attività fu breve: già il 19 dicembre fu catturato dall'Armata Rossa[36]; sarebbe tornato in Italia dodici anni dopo.

Per venti giorni, dal 21dicembre fu sottoposto a una marcia forzata cui seguirono undici giorni di treno[37]. Il 21 gennaio 1943 giunse con altri prigionieri al campo di prigionia n¡ 160 di Suzdal dove rimase fino al 28 giugno in condizioni spaventevoli. Il vitto pessimo, il freddo e i maltrattamenti provocarono, tra i più deboli, una vera ecatombe fino ad aprile. Per evitare il sovraffollamento i russi procedevano allo sterminio dei malati sottoponendoli per 15 minuti a una doccia bollente, poi li chiudevano in una stanza gelata perché contraessero il tifo o la pleurite e morissero rapidamente. I cadaveri venivano usati per fertilizzare i campi dei Kolkhos mentre i cimiteri realizzati dagli eserciti dell'Asse venivano distrutti siste-

---

[30] *Appunto* di Carcone, Vaticano, 9/7/34, ibid., n. 118.

[31] *Lettera* di Alagiagian alla PCpR, Teheran, 20/9/34, PCpR, 78/29, Persia: Asia, III, n. 1.

[32] *Lettera* di Alagiagian al Papa, Teheran, 22/6/36, PCpR, 580/54, Armeni Roma, IV, n. 59.

[33] *Lettera* firmata Rosso per Tisserant al Delegato Apostolico in Persia mons. Alcide Marina, Roma, 5/4/37, PCpR, 108/31, n. 67.

[34] *Lettera* di Marina a Tisserant, Segretario della S.C.E.O., Teheran, 4/11/37, PCpR, ibid.

[35] P. Alagiani, *Ni la mort*, cit., pp. 13-14.

[36] Ibid., pp. 19-20.

[37] Ibid., p. 22.

maticamente una volta che si rioccupasse un territorio. Verso il febbraio le autorità sovietiche, per motivi propagandistici, avviarono una inchiesta sui trattamenti inflitti ai prigionieri di guerra. Il responsabile di Suzdal fu destituito e per un paio di mesi venne migliorato il regime alimentare dei detenuti. Addirittura il 25 aprile festa di Pasqua fu permesso ai cappellani di celebrare le funzioni con una certa solennità mentre vari fotografi russi riprendevano la scena ad uso "esterno". D'altra parte i sovietici provvidero presto ad inviare comunisti italiani esuli in Russia, per convertire al marxismo i prigionieri. Alcuni cedettero, non per convinzione, ma per ottenere un trattamento migliore, come veniva promesso. Pochi coraggiosi che cercavano di contrastare questa propaganda ebbero pesantissime condanne ai lavori forzati. Anche p. Alagiagian (che in Italia aveva dovuto italianizzare il proprio nome in Alagiani) dovette subire persecuzioni per il suo contegno fermo e alla fine fu inviato a Mosca dove gli inflissero nuovi interrogatori circa le sue attività "controrivoluzionarie"[38].

A Mosca, dopo sei mesi di attesa, ai primi del 1944 venne rinchiuso nella famigerata prigione della Lubianka dove milioni di persone sono state torturate, uccise o sono semplicemente sparite nel nulla. Lì giunto fu sottoposto a un duro interrogatorio sul suo passato, in particolare sulle sue origini. Infatti, cedendo al consiglio di gentili soldati armeni dell'Armata Rossa, Alagiagian aveva, al momento della cattura, sorvolato, sia pure a malincuore, sul fatto di essere armeno, poi per l'insistenza del giudice istruttore e non volendo vergognarsi della propria patria disse la verità. Questo, unito alla circostanza di aver già passato undici anni nel Caucaso, rafforzò nei sovietici l'idea che si trattasse di una pericolosa spia e moltiplicarono gli interrogatori e le vessazioni.

Anche una lettera spedita nel 1922 al viceparroco di Batum, per metterlo in guardia sui metodi dell'interrogatorio "alla sovietica", fu un motivo per perseguitare ancora di più il prigioniero. Visto però che non confessava nulla, senza spaventarsi né lasciarsi corrompere a collaborare col comunismo (allora sì che sarebbe diventato una spia!) fu inviato in punizione al lager di Elàbuga, provincia di Kazan. Doveva andare con pochi altri coraggiosi nel "korpus n. 6 ", quello di punizione, ma un medico impietosito dalle sue condizioni di salute lo fece ricoverare almeno per un po' all'ospedale del campo. Ad Elàbuga le sue condizioni migliorarono dopo che fu messo a regime alimentare quasi normale[39].

P. Alagiagian rimase nel campo fino alla fine della guerra, testimone della crudeltà e della corruzione più indescrivibili, poi il 4 dicembre 1945, quando la maggior parte dei prigionieri poté tornare a casa, fu rispedito

[38] Ibid., pp. 25-41.

[39] Ibid., pp. 47-60.

provvisoriamente alla Lubianka come “irriducibile”[40]. Del resto anche con gli altri detenuti i russi si erano comportati spietatamente tranne, in parte, verso la fine delle ostilità per non fare una pessima figura di fronte agli Alleati occidentali.

Giunto per la seconda volta alla Lubianka p. Alagiagian fu sottoposto per due anni e mezzo a nuove pressanti inchieste perché confessasse di essere una spia del Vaticano. Tentarono anche di confiscargli le ostie consacrate, ma lui rispose: “Queste me le potrete togliere solo dopo avermi ucciso !” Impressionati dalla sua fermezza gliele lasciarono, tanto che consumandole con estrema parsimonia, quando fu liberato nel 1954, ne aveva ancora delle briciole. Comunque gli aguzzini si sfogarono con minacce, insulti, magari promesse perché cedesse, arrivarono a fargli credere con dei documenti falsi di essere stato espulso dalla stessa Compagnia di Gesù: tutto inutile. Anzi un giovane magistrato per sfida gli aveva detto: “Siete credente! In mezz'ora vi farò diventare comunista, se volete discutere!” Fu costretto dopo un quarto d'ora a esclamare: “Torniamo all'interrogatorio, altrimenti mi farete diventare cattolico”.

Alla fine p. Alagiagian fu condannato a dieci anni di prigione per “attività controrivoluzionaria”. Evidentemente i russi stessi trovarono ridicolo insistere sull'accusa di spionaggio, visto che si trattava di un missionario, quindi tenuto a visitare paesi e popoli lontani[41].

Il 3 agosto 1947 fu trasferito alla prigione di Vladimir, 360 km a nord est di Mosca, dove sarebbe rimasto quasi fino alla scarcerazione. Per tutti i dodici anni di prigionia p. Alagiagian passò gran parte del tempo non solo nella preghiera e nelle meditazioni che raccolse in un libro “Colloqui”, rimasto nelle prigioni, ma anche a confortare e istruire nella fede tutti quei compagni di sventura che poté avvicinare: prigionieri di guerra, detenuti politici, magari anche comunisti caduti in disgrazia[42] e delinquenti comuni.

Non pretendiamo qui di ripercorrere per intero il calvario del sacerdote armeno, ci basterà accennare ad episodi significativi e momenti di svolta nella sua vita di carcerato.

A Vladimir era stato colto dal timore di essere completamente dimenticato in Italia, pur sembrandogli strano, finché il 28 luglio 1950 ricevette un dono di 300 dollari inviato dall'Occidente; il 12 aprile 1952 ricevette un pacco con generi alimentari e indumenti inviati dal generale dei gesuiti[43].

D'altra parte, pur non subendo in genere torture fisiche, p. Alagiagian ebbe modo di conoscere a fondo queste atrocità dai racconti dei compagni.

---

[40] Ibid., pp. 73-75.
[41] Ibid., pp. 76-79.
[42] Ibid., pp. 100-102.
[43] Ibid., pp. 107-111.

Intanto, per gran parte della detenzione fu tormentato dalla fame[44], poi, per esempio alla Lubianka, fu tenuto in celle freddissime[45], mentre a Vladimir fu tenuto sempre in isolamento. L'apostolato che poté svolgere lo fece di nascosto, ricorrendo a ingegnosi sistemi per contattare i prigionieri delle altre celle[46].

Fu grazie a vari compagni che venne informato dei metodi "persuasivi" del regime comunista. Alla Lubianka nei sotterranei si usavano torture di ogni genere: fisiche, psichiche e miste. In particolare le prime consistevano in: fustigazioni, bagni gelati e sospensioni per i polsi; anche la tortura della goccia, la fame graduale, la camera buia, detta rossa per la sua verniciatura, e una sorta di barili riempiti d'acqua o di punte erano usati per estorcere confessioni ai prigionieri. Essi, poi, per essere lasciati in pace, accettavano, spesso, di firmare qualunque verbale di interrogatorio.

Quanto ad Alagiagian, a Vladimir dovette provare per 24 ore il "karzer" o cella di rigore, dove le vittime portavano solo la biancheria intima (d'inverno!)[47].

Dopo tanti patimenti e umiliazioni, il 10 giugno 1953 ricevette però numerosi pacchi dall'occidente e non furono i soli, aveva infatti ricevuto anche del denaro poco prima. E non si trattava dei suoi confratelli, come pensò lì per lì; questi anzi lo avevano dato per morto e pregavano per la sua anima. Era il governo italiano insieme a pie donne caritatevoli[48]. Nel settembre dello stesso anno p. Alagiagian riprese l'uniforme di cappellano militare anziché quella di carcerato e fu chiamato di nuovo col nome e non con il n° 5. Ciò nonostante proprio in quel periodo fu spedito nel "karzer" a riprova che la mitigazione del regime carcerario sovietico era quanto di più aleatorio e inaffidabile possibile[49].

Finalmente il 28 ottobre 1953 ebbe l'ordine di radunare le sue cose e prepararsi a partire: era l'inizio della liberazione[50].

Sul momento fu trasferito in una cella con altri detenuti e già questo gli fu di conforto, potendo riprendere un po' più l'apostolato e dividere coi compagni quei doni che aveva avuto dall'Italia.

Il 9 gennaio 1954 dovette di nuovo prepararsi a un trasferimento; in quell'occasione non gli fu possibile portare con sé il libro dei "Colloqui"

[44] Ibid., pp. 91-92.
[45] Ibid., pp. 118-119.
[46] Ibid., pp. 98-100.
[47] Ibid., pp. 127-147.
[48] Ibid., pp. 114-116.
[49] Ibid., pp. 124-126 e 133.
[50] Ibid., p. 133.

spirituali scritti in prigionia[51]. Caricato su un treno con dei criminali comuni arrivò a Mosca due giorni dopo. Vi rimase fino al 6 febbraio, ritrovando alcuni commilitoni che sarebbero stati liberati con lui. Il 6 febbraio i prigionieri ebbero l'ordine di partire per l'Italia. Il viaggio durò fino al 13 febbraio e si concluse a Udine[52].

Qui si arresta l'autobiografia di p. Alagiagian; sul resto della sua vita siamo informati da pochi e scarni documenti. Nelle sue memorie dalle didascalie apposte alle foto si ricava che per alcuni anni il gesuita viaggiò per tenere conferenze e prediche sulla Chiesa perseguitata dal comunismo. Ciò è confermato anche da alcuni documenti della Commissione pro Russia. Il 14 ottobre 1954 infatti p. Alagiagian scrisse al cardinale Tisserant chiedendogli il permesso di celebrare nei tre riti: armeno, latino e bizantino slavo e di poter trinare in tutte le feste di precetto, in riparazione delle Messe che con le poche ostie serbate in prigionia non aveva potuto officiare[53]. In carcere aveva dovuto ridursi per questo a celebrare solo il primo venerdì del mese, ma così facendo, quando arrivò a Vienna nel 1954, durante il viaggio di ritorno in Italia, poté lasciare alla locale chiesa dei gesuiti le ultime briciole delle particole consacrate[54]! Naturalmente le autorità ecclesiastiche furono ben liete di accogliere la richiesta, come dimostra la risposta di mons. Tardini a Tisserant a nome del Papa il 27 ottobre 1954[55].

Il 6 aprile di quell'anno Alagiagian aveva avuto la gioia di fare il suo ingresso definitivo nella Compagnia di Gesù coi voti perpetui.

Dedicatosi per alcuni anni alla predicazione, anche fuori d'Italia, il gesuita chiese il permesso a Giovanni XXIII il 18 agosto 1959 di celebrare una messa vespertina in rito armeno anche nei giorni feriali, per avere più occasioni di avvicinare i fedeli occidentali alla conoscenza dei loro fratelli d'oriente nello spirito anche dell'imminente Concilio Ecumenico Vaticano II[56]. Il cardinale Tisserant riportò ancora una volta il benestare del Vaticano[57] e Alagiagian da Lisbona non mancò di ringraziare, sottolineando quanto fosse opportuno moltiplicare le occasioni di incontro e di predicazione. Infatti in Occidente l'interesse per la persecuzione della Chiesa nel mondo comunista cresceva sempre più[58].

---

[51] Ibid., pp. 160-161.

[52] Ibid., p. 212.

[53] *Lettera* di p. Alagiagian a Tisserant, 14/10/54, PCpR, 108/31-Armeni Roma, IV, senza numero.

[54] P. Alagiani, *Ni la mort*, cit., pp. 77-78.

[55] *Lettera* di Tardini a Tisserant, Vaticano, 27/10/54, PCpR, 108/31, IV, senza numero.

[56] *Lettera* di p. Alagiagian al Papa Giovanni XXIII, 18/8/59, ibid., senza numero.

[57] *Lettera* di Tisserant ad Alagiagian, 11/9/59, ibid.

[58] *Lettera* di Alagiagian a Tisserant, Lisbona, 10/11/59, ibid.

Negli ultimi anni di vita Alagiagian manifestò più volte il desiderio di tornare in Russia o di visitare l'America, ma non ebbe il permesso dai superiori. Anche l'ipotesi di entrare in un ordine contemplativo nel 1977 non ebbe seguito.

Morì a Roma il 5 marzo 1981 nell'obbedienza e nel nascondimento come aveva sempre vissuto, nonostante che le circostanze della vita e il suo coraggio lo avessero più volte portato a lottare apertamente per la fede e per la Chiesa.

P. Dionigi Kalatosoff

La vita travagliata di p. Dionigi Kalatosoff non è comprensibile senza una premessa sulla struttura ecclesiastica cattolica armena nel Caucaso dell'epoca.

Dopo la guerra russo-turca del 1877-78 una parte del Caucaso meridionale era passata dall'Impero Ottomano alla Russia. Gli zar, come sempre nei confronti delle minoranze cattoliche dell'impero, avevano preso a perseguitare i nuovi sudditi cattolici armeni e avevano esiliato il vescovo di Artwin. Il governo della diocesi passò a un vicario con un regime ufficioso. Siccome, poi, gli altri armeni cattolici, già sudditi russi, erano sotto la giurisdizione di un vescovo di rito latino risiedente lontano sul Volga, lo stato di tutta quella comunità era veramente deplorevole.

Finalmente nel 1909 la S. Sede decise di ovviare a queste difficoltà creando un'Amministrazione Apostolica del Caucaso per i fedeli di rito armeno. Responsabile di tale istituzione fu nominato mons. Sergio Der Abramian. La sua azione a posteriori venne elogiata grandemente proprio da Kalatosoff[59] e più tardi da Alagiagian. Quest'ultimo però accennava al fatto che forse egli aveva usato un'eccessiva severità nell'esercitare il potere[60]. Fatto sta che con la rivoluzione del 1917 in Russia gli agitatori politici scatenarono una campagna denigratoria contro Der Abramian, accusandolo di gestione corrotta e autoritaria. L'Amministratore per difendere la propria azione si recò a Roma dove, poi, rimase, come rettore del Collegio Armeno. Al suo posto subentrarono, all'inizio "de facto", i suoi vicari p. Kalatosoff mechitarista e don Antonio Kapojan. Poi, quando nel 1921 i comunisti si resero padroni di tutta la Trancaucasia, Der Abramian rinunciò alla carica e i due ne assunsero la gestione fino alla nomina del successore. Nel 1923

[59] *Rapporto* di p. Dionigi Kalatosoff e don Antonio Kapojan al card. Pietro Gasparri, Segretario di Stato vaticano, Tiflis, 14/7/17, Archivio della Segreteria di Stato (AAEESS), Russia 505, n. 45776.

[60] *Relazione* di Alagiagian al presidente della PCpR, Tiflis, 1929, 78/29, I, cit., p. 22.

questi arrivò nella persona di mons. Giacomo Bagaradian che sarebbe rimasto fino al suo arresto nel 1930[61].

P. Kalatosoff quindi ebbe modo di curare per molti anni gli affari degli armeni cattolici, trovandosi ad agire proprio nel periodo più burrascoso per la regione, col trapasso dai grandi imperi plurinazionali ottomano e russo alle rispettive repubbliche di stampo laico-nazionalista in Turchia e marxista in URSS. In entrambi i casi si trattava di Stati che mantenevano un forte spirito contrario al cattolicesimo e l'azione di p. Kalatosoff non poté evitare di subirne le conseguenze.

Egli era nato il 5 settembre 1872 a Ouzurghety, provincia di Kütais in Georgia, come altri armeni che vivevano sparpagliati nella regione transcaucasica. Apparteneva, abbiamo detto, alla congregazione dei mechitaristi, monaci armeni cattolici, benedettini, fondati nel 1701 a Costantinopoli da Pietro Manuk di Sebaste (1676-1749), detto Mechitar (consolatore). Nel 1715 si trasferirono a Venezia nell'isola di S. Lazzaro, fondandovi un centro di cultura tuttora esistente di rilievo internazionale.

Nel 1921, il 19 febbraio, Kalatosoff, che era riuscito a tornare a Venezia per gli esercizi spirituali, scrisse a mons. Filippo Giobbe lamentando la grave scarsezza di sacerdoti nel Caucaso. Personalmente avrebbe cercato di tornare nella regione chiedendo il permesso alle autorità interessate[62].

Poco dopo, il 3 maggio, si rivolse al cardinal Marini della Sacra Congregazione pro Ecclesia Orientali riferendo che era a Roma per accompagnare degli orfani armeni al Pontificio Collegio Leonino Armeno, su ordine del Delegato Apostolico a Costantinopoli mons. Dolci. Aggiunse che aveva provato a ritornare nel Caucaso, ma per l'occupazione della Georgia ad opera dell'Armata Rossa e le scaramucce tra russi e turchi kemalisti che erano seguite nella regione, specialmente a Batum, era rimasto forzatamente a Costantinopoli per un certo tempo. Per fortuna, grazie alla gentilezza e al coraggio di un impiegato della società di navigazione italiana Lloyd triestino, era riuscito ad inviare lo stesso le sue commissioni a Tiflis dove risiedeva di solito l'Amministrazione Apostolica. D'accordo con questo italiano attendeva con ansia il segnale di poter tornare per lo meno a Batum. Il problema era il possesso di adeguati documenti per viaggiare in una regione in preda all'anarchia e alla violenza. La soluzione migliore era che la Segreteria di Stato vaticana munisse il mechitarista di una carta speciale in cui si dicesse che, per ordine del Papa, era responsabile di tutti i cattolici armeni residenti nei confini dell'ex Russia zarista, quindi anche di quelli

---

[61] *Relazione* di Alagiagian, Roma, 16/4/31, PCpR, 58/28, II, Armeni: Amministrazione apost. armena in Russia e nel Caucaso, p. 2.

[62] *Lettera* di p. Kalatosoff a mons. Filippo Giobbe, Venezia, 19/2/21, PCpR, Ritus Armeno - Locus Artwin, 302/28, n. 1

del Caucaso del nord e della Crimea. Con questo mezzo sperava che il regime comunista lo rispettasse, permettendogli di svolgere il suo ministero, "naturalmente non senza rischio"[63].

Forse la sua richiesta venne esaudita, certo Kalatosoff rientrò nel Caucaso tra l'estate e l'autunno. Vi rimase fino al 15 marzo 1922, poi andò a Costantinopoli per riferire urgentemente e segretamente alle autorità ecclesiastiche. La Delegazione Apostolica chiese istruzioni a Roma e ricevette l'ordine di non far proseguire il mechitarista per l'Italia, ma di fargli inoltrare subito la sua relazione scritta, riferendo a voce al Delegato Apostolico le esigenze più immediate e poi tornare a Tiflis per la Settimana Santa. La Congregazione pro Ecclesia Orientali avrebbe risposto subito alle richieste più pressanti lasciando le altre al giudizio di un futuro Visitatore Apostolico[64]. Questa carica era stata istituita provvisoriamente dopo il 1918 nel tentativo di stabilire relazioni diplomatiche con le nuove repubbliche caucasiche, Armenia, Georgia e Azerbaigian, nate dallo sfascio della Russia zarista dopo la rivoluzione. La S. Sede ne aveva inviati già due, ma l'evolversi della situazione politica con la nascita dell'URSS proprio nel 1922 e l'inasprirsi della persecuzione comunista contro la Chiesa fece fallire il progetto. Un terzo Visitatore fu inviato un anno dopo solo nel Caucaso del nord per portare brevemente degli aiuti umanitari alle vittime della carestia nella regione del Volga[65].

Kalatosoff da Costantinopoli inviò il suo rapporto il 16 marzo 1922. In esso il sacerdote riferì con preoccupazione che l'attività dei comunisti si andava diffondendo in modo sempre più pericoloso. Addirittura era stato deciso di penetrare nelle istituzioni cattoliche e nelle stesso Vaticano corrompendo perfino ecclesiastici e impiegati addetti alle ricopiature d'importanti atti della S. Sede. Nel Caucaso poi erano giunte decine di donne avvenenti e colte, tutte spie sovietiche che si infiltravano nei vari strati della popolazione per riferirne azioni e discorsi alle autorità. Quindi la prudenza non era mai troppa. Anche l'invio di un nuovo Visitatore, auspicabile peraltro, doveva riguardare la persona giusta in quanto conoscitore della mentalità orientale e disponibile a rimanere a lungo nella regione dando prova di oculatezza e affabilità[66]. Come abbiamo detto le motivazioni che presiedevano all'invio di un Visitatore erano diverse da quelle riguardanti

---

[63] *Lettera* di Kalatosoff a Marini, Roma, 3/5/21, Archivio della S.C.E.O., Armeni e Caucaso, 106, 3, 5, 2, n. 5638.

[64] *Telegramma* di Cesarano, vice Delegato Apostolico a Costantinopoli, alla S.C.E.O., 15/3/22, ibid., n. 7506/7439; *lettera* di Papadopulos a Cesarano, 18/3/22, ibid.

[65] R. Morozzo della Rocca, *Le nazioni non muoiono*, Il Mulino, Bologna, 1922, p. 323, nota 18.

[66] *Relazione segreta autografa* di Kalatosoff alla S.C.E.O., Costantinopoli, 16/3/22, Armeni e Caucaso, 106,3, n. 7632.

un vero e proprio Amministratore, quindi, mancando le condizioni politiche, si decise di soprassedere a una tale decisione.

Kalatosoff, intanto, scrisse il 28 ottobre 1922 a mons. Giobbe riferendogli le persecuzioni di ogni genere che i comunisti infliggevano ai cattolici; in particolare si vietava ai giovani sotto i 18 anni di andare in chiesa. Nella lettera si accennava anche a difficoltà pecuniarie e a contrasti con i superiori della Delegazione a Costantinopoli[67].

Il 3 maggio 1923 anche l'altro vicario, don Antonio Kapojan, scrisse alla S. Congregazione pro Ecclesia Orientali per esprimere, però, la soddisfazione della comunità armeno cattolica per la nomina del nuovo Amministratore. Siccome, comunque, gli armeni residenti in Crimea rimanevano ancora senza pastore, Kapojan si propose per l'invio nella penisola quale vicario di tutta la Russia vera e propria[68].

Non si sa se la sua offerta sia stata accolta, certo il cardinale Tacci della S. Congregazione pro Ecclesia Orientali, il 29 gennaio 1924, oltre a delle offerte per Kapojan tramite la Delegazione a Costantinopoli, spediva una lettera all'interessato a Simferopoli in cui dichiarava che non si potevano inviare altri sacerdoti armeni dall'Italia perché i sovietici non concedevano il passaporto[69]. Il 16 giugno Kapojan si limitò a ringraziare per le elemosine elargite a nome del S. Padre[70].

Purtroppo, nel frattempo, maturavano dolorosi dissidi tra il nuovo Amministratore armeno del Caucaso e p. Kalatosoff. Le cause vere di questi contrasti non sono molto chiare. Probabilmente si trattò di incompatibilità di carattere, dovuta soprattutto all'impulsività e severità di Bagaradian, che, ricordiamo, per un certo periodo aveva preso in antipatia un ottimo sacerdote come Alagiagian, salvo poi a pentirsene. Proprio Alagiagian nel rapporto del 1929 che abbiamo citato a suo riguardo, accenna alla questione osservando che il p. Kalatosoff sarà stato un po' troppo debole, non molto colto, ma zelante, di carattere dolce, capace amministratore, così che tutta la faccenda era stata provocata da "mancanza di carità e paterna tolleranza". Infatti, non si sa quando, la cosa era finita col tardivo rimpianto di Bagaradian, che si imputava un carattere troppo nervoso[71].

Certo nel 1926 i contrasti dovevano essere forti perché Bagaradian giunse a scrivere il 30 gennaio alla S. Congregazione pro Ecclesia Orientali che Kalatosoff era un astuto intrigante, nepotista e corrotto, di pochissima

---

[67] *Lettera* di Kalatosoff a Mons. Giobbe, Tiflis, 28/10/22, PCpR, 302/28, n. 3.

[68] *Lettera* di Kapojan alla S.C.E.O., 3/5/23, PCpR, 715/28, senza numero.

[69] *Lettera* di Tacci a mons. Ernesto Filippi, Delegato Apostolico a Costantinopoli, Roma, 25/1/24, ibid.; *lettera* di Tacci a Kapojan, ibid.

[70] *Lettera* di Kapojan al card. Tacci, Simferopoli, 16/6.24, ibid.

[71] *Relazione* di Alagiagian, op. cit., v. nota 2.

istruzione, quasi alcoolizzato, che viveva con una giovane, nata, secondo i pettegolezzi, da una relazione amorosa avuta in gioventù. Aveva fatto togliere a Bagaradian l'alloggio, relegandolo con la sorella in una sola stanza e ora desiderava una destinazione in Crimea o in Russia o a Venezia[72].

Kalatosoff in una data ignota rispose alle accuse in una lettera a Roma rigettandole e in particolare sottolineando che la ragazza era una nipote orfana che non avrebbe avuto dove vivere senza di lui[73].

Anche un gruppo di fedeli scrisse il 12 marzo in suo favore al cardinale Tacci criticando l'atteggiamento di Bagaradian[74].

Questi il 21 dello stesso mese si indirizzò nuovamente a Roma chiedendo il richiamo a Venezia di Kalatosoff nel convento dei mechitaristi[75]; il 7 settembre criticò in un'altra lettera la testimonianza collettiva a favore di Kalatosoff, aggiungendo di averlo mandato in Crimea, sostituendolo con Kapojan[76].

Il guaio di questi dissidi è che favorivano la propaganda comunista e i suoi intrighi. Già nel 1927 Alagiagian era stato informato da Bagaradian che i sovietici aizzavano dei sacerdoti ribelli perché eccitassero il popolo contro l'autorità ecclesiastica. Alagiagian, su richiesta, consigliò al superiore di contrapporvi missioni al popolo (e a certo clero!) di buoni e intelligenti sacerdoti che mettessero in guardia dall'azione dei sovietici. Di fatto dopo un po' le cose sembrarono acquietarsi[77]. Non pare che queste mene avessero per scopo sia pure formale di "difendere" p. Kalatosoff contro l'Amministratore, certo questo affare era un'occasione per il regime di pescare nel torbido.

Un appunto autografo senza firma né data della S. Congregazione accenna in modo sibillino a un interdetto lanciato o da lanciare contro Kalatosoff ma dai successivi documenti pare che niente del genere abbia avuto seguito[78].

In realtà il mechitarista ormai in Crimea, dove sarebbe rimasto per un certo tempo, si barcamenava con sofferenza tra le necessità della Chiesa locale e i rapporti con l'autorità civile. L'11 ottobre 1928 inviò una lettera in francese a mons. Pio Neven. Purtroppo il documento è sprovvisto della

---

[72] *Lettera* di Bagaradian alla S.C.E.O., Tiflis, 30/1/26, PCpR, 302/28, n. 5.

[73] *Lettera* di Kalatosoff a Tacci, senza data, ibid., n. 6.

[74] *Lettera* di armeni cattolici di Tiflis al card. Tacci, Tiflis, 12/3/26, ibid. n. 8.

[75] *Lettera* di Bagaradian a S.C.E.O., Tiflis, 21/3/26, ibid., n. 7.

[76] *Lettera* di Bagaradian al card. Luigi Sincero, pro segretario della S.C.E.O., Tiflis, 7/9/26, ibid., n. 9.

[77] *Relazione* di Alagiagian, Roma, 16/4/31, cit., p. 3.

[78] *Appunto* anonimo non datato, PCpR, 302/1928, n. 12.

conclusione, comunque è molto interessante perché descrive quanto fosse precaria la vita religiosa sotto il comunismo.

Dopo un terremoto nella regione, p. Kalatosoff aveva ottenuto dai fedeli delle elemosine per riparare le chiese, ma gli amministratori locali e i vigili del fuoco si erano impegnati in ogni modo per ostacolare la ricostruzione degli edifici sacri. Avevano fatto di tutto per togliere alla comunità le sue chiese. Pare che Kalatosoff, con molta ingenuità, fosse ricorso alla Ceka, la polizia politica sovietica, per ricevere altri aiuti e tenere a bada dei molestatori atei che di tanto in tanto disturbavano le funzioni. Ricevette qualche soddisfazione, ma era consapevole che si rischiava di pagarla con una collaborazione, inaccettabile per un sacerdote. Un suo confratello francese che rifiutava di firmare l'impegno a collaborare col regime era sottoposto a interrogatori continui e vessazioni di ogni tipo: in pratica non poteva uscire da Simferopoli per raggiungere la sua parrocchia. A Kalatosoff questo non era ancora capitato, per fortuna; ciò nonostante era preoccupato. Oltre tutto la situazione del clero armeno e georgiano cattolico rimaneva deplorevole e da Roma sembrava che non si badasse a queste cose. Impressioni certamente sbagliate, ma che pure acceleravano la disgregazione della comunità. L'Amministrazione Apostolica, poi, non si era mai fatta stimare dai fedeli che la consideravano succube, in qualche modo, del regime sovietico. Per cui molti laici della comunità cattolica protestavano chiedendo una presenza chiara della Chiesa nella regione, altrimenti avrebbero rischiato di perdere la fede[79].

Non si sa se una lettera del genere sia stata inviata anche in Vaticano, certo a Roma si era a conoscenza delle necessità economiche degli Armeni di Crimea, come dimostra un biglietto di mons. Margotti della Pontificia Commissione pro Russia all'ex Amministratore del Caucaso mons. Der Abramian. Infatti Margotti inviava attraverso l'armeno 150 dollari da parte del Papa a p. Kalatosoff per la chiesa di Simferopoli[80]. Der Abramian si affrettò a ringraziare, impegnandosi a far avere i sussidi al destinatario prima possibile[81].

Intanto la situazione nel Caucaso precipitava: dietro pressioni del regime, una assemblea illegale di fedeli ed ecclesiastici "deponeva", il 10 marzo 1930, mons. Bagaradian, sostituendogli un "triumvirato" di amministratori nelle persone di p. Nagabedian (assente a Venezia), don Ter Petojan (o Petrosian?) e p. Kalatosoff. In realtà gli strumenti per questa operazione, cui parteciparono poche decine di persone, non furono i tre eletti, ma a quanto

---

[79] *Lettera* (in francese) di Kalatosoff a Mons. Pio Neven, Simferopoli, 11/1028, PCpR, 715/28, n. 1.

[80] *Lettera* di Carlo Margotti a Der Abramian, Roma, 18/11/28, ibid., n. 4.

[81] *Lettera* di Der Abramian a mons. Margotti, segretario della PCpR, Roma, ibid., n. 5.

pare altri quattro sacerdoti e due fedeli. Tutti gli altri erano stati costretti ad assistere alla riunione, ma rimasero passivi. Alcuni coraggiosi tentarono di opporsi ma vennero arrestati e deportati in Siberia. Comunque l'opinione pubblica cattolica armena, stando ad una relazione di p. Alagiagian del 16 aprile 1931 alla Commissione pro Russia, si indignò per tali vessazioni, tanto che i comunisti, visto fallire questo tentativo, passarono alla violenza aperta arrestando il 13 aprile 1930 mons. Bagaradian. Questi il 19 maggio fu deportato a Mosca e da lì in estate fu trasferito nel terribile lager delle isole Solovki[82].

Lo scandalo per la sua destituzione fu tale che già il 12 aprile l'abate generale dei mechitaristi p. Ancher, da Venezia scriveva a mons. d'Herbigny, presidente della Commissione pro Russia, dicendo che non gli pareva possibile un fatto simile, né che i nuovi amministratori insieme ad altri ecclesiastici avessero osato addirittura smentire l'appello del Papa al mondo in favore dei cristiani perseguitati nell'URSS. P. Kalatosoff, assicurava, era sempre stato un religioso esemplare per ortodossia, zelo e fedeltà alla Chiesa, mentre p. Nagabedian, già trasferitosi a Parigi, era del tutto ignaro della propria "elezione"[83].

In effetti proprio Kalatosoff si affrettò a riferire a Roma circa l'arresto di Bagaradian e quello avvenuto oltre due mesi prima di don A. Kapojan, suo ex collega come vice dell'Amministratore apostolico precedente mons. Der Abramian. Questi trasmise la notizia dal Caucaso a d'Herbigny il 26 aprile[84]; poi il 18 maggio gli scrisse nuovamente per avvertirlo che il mechitarista aveva inviato una lunga lettera alla Pontificia Commissione pro Russia e ne aspettava gli ordini. A Der Abramian invece aveva scritto il 7, per chiarire la sua posizione. Aveva ottenuto già la liberazione di cinque confratelli facendo pressione sulle autorità e lottava ancora per il rilascio di Bagaradian e Kapojan. Lo stato della comunità cattolica era grave: senza più un responsabile ed esposta più che mai ad infiltrazioni ed arbitri del regime sovietico. Personalmente era stato costretto ad assistere alla farsa del

---

[82] *Relazione* di Alagiagian, Roma, 16/4/31, cit., pp. 2-3. Il monastero della Trasfigurazione, fondato nel XV secolo, nell'arcipelago delle Solovki nel Mar Bianco, venne trasformato nel 1923 nel lager-"modello" del sistema concentrazionario sovietico. Nel 1930 vi erano rinchiusi dai 30.000 ai 50.000 detenuti. Nel 1937 fu riorganizzato in prigione a regime speciale fino al 1939, quando, per la guerra, i detenuti superstiti furono trasferiti in Siberia e alle Solovki fu creata una base della marina militare. Fino a tale data vi fu rinchiuso un numero difficilmente calcolabile di prigionieri, anche solo per motivi religiosi, fra essi molti cattolici. Di fatto era un lager di sterminio, dove le vittime prima di morire erano sottoposti a feroci maltrattamenti. fr. *La Nuova Europa*, anno 7, n. 1, 1998, Seriate (BG), pp. 79-80.

[83] *Lettera* dell'abate generale Giovanni Ancher a d'Herbigny, Venezia, 12/4/30, PCpR, 58/28, n. 72.

[84] *Lettera* di Der Abramian a d'Herbigny, Roma, 26/4/30, ibid. n. 75.

10 marzo "passivo se habens" e ne riconosceva il carattere di imposizione esterna, sia pure camuffata, da parte della polizia[85].

Mons. d'Herbigny il giorno dopo questa lettera di Der Abramian riferì direttamente al Papa per averne gli ordini. Pio XI, accogliendo i consigli di Der Abramian, che stimava molto, dispose che p. Kalatosoff supplisse provvisoriamente all'assenza di Bagaradian come vicario in attesa di eventi chiarificatori, ma che l'Amministratore Apostolico conservasse in pieno il titolo, la dignità e la facoltà della sua carica. Se fosse stato possibile liberarlo avrebbe continuato a vivere nell'URSS governando i cattolici armeni sempre tramite p. Kalatosoff come vicario, almeno finché questi avesse riscosso la sua fiducia per tale carica. Se il governo sovietico all'eventuale provvedimento di scarcerazione avesse aggiunto un decreto d'espulsione, Bagaradian si sarebbe dovuto stabilire in Persia per governare, sotto il diretto controllo della Commissione pro Russia, gli armeni cattolici ivi residenti o profughi dall'URSS. Dell'esecuzione di tali decisioni fu reso responsabile Der Abramian che doveva informare anche la Delegazione Apostolica in Persia[86].

Il 5 giugno Der Abramian comunicò a d'Herbigny che Kalatosoff gli aveva scritto un'altra lettera addolorata il 24 maggio. In essa il mechitarista raccontava di aver ricevuto le istruzioni del Papa, ma il giorno dopo gli era arrivato un vecchio telegramma di Bagaradian scritto il 9 aprile (quindi prima di essere arrestato) in cui l'Amministratore Apostolico sospendeva e interdiceva Kalatosoff dal suo ministero per tutta la Russia tranne la Crimea. Kalatosoff dunque chiedeva una definitiva pronuncia della S. Sede sul suo caso, pronto a qualunque obbedienza, ma anche consapevole di non meritare il rancore del suo superiore.

Der Abramian espresse discretamente il suo parere e cioè che si dovessero confermare le disposizioni già prese a Roma, probabilmente perché, conoscendo Kalatosoff, già suo vicario per tanti anni e che lo aveva pubblicamente difeso dagli attacchi dei contestatori nel 1917, sapeva che si trattava di un sacerdote retto e obbediente[87].

Lo stesso giorno Der Abramian si rivolse ancora a d'Herbigny specificando le espressioni "in codice" da inserire nel telegramma: "siete libero" significava mantenere quanto aveva detto Pio XI, "occorre subire" invece ratificava la sospensione decisa da Bagaradian, nel caso la S. Sede avesse cambiato parere[88].

---

[85] *Lettera* di Der Abramian a d'Herbigny, Roma 18/5/30, ibid., n. 81.

[86] *Ex audientia SS* (firmata d'Herbigny), 19/5/30, ibid., n. 82.

[87] *Lettera* di Der Abramian a d'Herbigny, Roma, 5/6/30, ibid., n. 86.

[88] *Biglietto autografo* di Der Abramian all'Eccellenza Rev.ma, Roma, 5/6/30, PCpR, 302/28, n. 13.

Purtroppo non è stato possibile reperire una risposta, ma sembrerebbe che si sia seguito il consiglio di Der Abramian.

Kalatosoff, forse non rassicurato, scrisse anche una relazione al cardinale Luigi Sincero, sempre della Commissione pro Russia, per ribadire la spiegazione dei fatti avvenuti nel Caucaso tra marzo e aprile[89]. Un'ulteriore relazione, non reperibile, fu inviata, come dimostra un appunto anonimo, il 18 luglio ed arrivò solo quattro mesi dopo, il che testimonia la difficoltà dei collegamenti e quindi anche di sapere con precisione lo svolgersi degli avvenimenti in luoghi così remoti[90].

In realtà, qualunque sia stata la decisione pontificia, p. Kalatosoff, anche forse in conseguenza di tante amarezze, morì dopo un anno in una data tra il 23 e il 28 giugno 1931.

A darne la notizia alla Congregazione pro Ecclesia Orientali fu Vardidze responsabile dei cattolici georgiani di rito orientale[91].

La morte di p. Kalatosoff dovette impressionare notevolmente la comunità cattolica armena: l'allora sacerdote Alagiagian, in una lettera riportata da Der Abramian il 7 luglio affermò di essere stato sempre convinto che p. Kalatosoff, nonostante il difetto di un'eccessiva bontà spinta quasi all'arrendevolezza, fosse un buon sacerdote e che sotto dei superiori giusti ed energici aveva sempre dimostrato di saper diventare un ottimo apostolo e missionario.

Quanto alla situazione nel Caucaso raccomandò di nominare alla guida dei cattolici armeni Ter Karapet Dirlughian, solo però per le questioni esclusivamente spirituali, separandole da quelle amministrative (come le nomine e i trasferimenti dei sacerdoti nelle varie parrocchie) perché il regime sovietico si intrometteva molto più in queste che in quelle. Era opportuno anche lasciare tutti i pochi parroci al loro posto, compreso lo stesso Dirlughian a Krasnodar[92].

Der Abramian, accompagnando questa lettera di Alagiagian presso i superiori, aggiunse di aver ricevuto anche lui la notizia della morte di Kalatosoff da Dirlughian, che gli aveva raccomandato di tener d'occhio un certo don Mesrop Edigianian, a quanto pareva ben visto dai comunisti[93].

Sulla morte di p. Kalatosoff siamo informati anche dal suo stesso fratello Alessandro che, in una lettera dell'11 dicembre a un destinatario di

---

[89] *Lettera* di Kalatosoff al card. Sincero, 17/6/30, PCpR, 58/28, n. 90.

[90] *Appunto* anonimo a lapis, 58/1928, n. 15.

[91] *Telegramma* di Vardidze alla S.C.E.O., Tiflis, 24 (o30)/6/31, PCpR? 302/28, n. 17.

[92] *Lettera* di Alagiagian a Der Abramian, senza data, PCpR, 58/28, n. 134.

[93] *Lettera* di Der Abramian di accompagnamento alla lettera di Alagiagian, Roma 7/7/31, ibid., n. 133.

cui non risulta il nome, tracciava un quadro amaro sugli ultimi anni del sacerdote.

Alessandro Kalatosoff era emigrato a Nizza da più di dieci anni e aveva corrisposto, regolarmente pare, col mechitarista finché una sorella, non si sa da quale paese, gli comunicò la morte del padre Dionigi. Il decesso era avvenuto dopo una lunga e penosa malattia anche in seguito forse ad un intervento chirurgico non riuscito. L'operazione avrebbe dovuto essere fatta prima in Crimea, ma il padre l'aveva rimandata di continuo per mancanza di tempo e di mezzi[94].

Proprio in quel periodo mons. Neven, con cui Kalatosoff si era confidato in passato, rendeva noto che mons. Bagaradian era ormai alle Solovki impiegato nel servizio sanitario del campo di concentramento e don Stefano Eroian ne condivideva la sorte[95].

Lo studio di queste due figure di sacerdoti armeni, pur nella diversità dei caratteri e delle situazioni ci sembra di grande interesse per ricostruire il calvario della Chiesa cattolica nel mondo comunista, manifestatosi non solo nella persecuzione aperta, ma nel seminare discordie nelle varie comunità di fedeli. Spesso il comunismo, infatti, ha ottenuto di più con la calunnia, o strumentalizzando le persone, o facendole figurare sue succubi, che uccidendole, anche quando esse non erano affatto intenzionate a scendere a compromessi né si illudevano sulla sua natura "intrinsecamente perversa" che impedisce ai cristiani di potervi collaborare.

D'altra parte la storia di p. Kalatosoff dimostra che un carattere mite e conciliante può benissimo essere capace di chiara resistenza al male, come prova il suo atteggiamento in favore di mons. Der Abramian nel 1917, in circostanze non molto diverse da quelle occorse a mons. Bagaradian. Anche la morte del mechitarista, avvenuta nella solitudine e per l'impossibilità di curarsi adeguatamente, testimonia che non è stato affatto un collaborazionista del regime, altrimenti avrebbe ottenuto ben altre facilitazioni nella vita. Anche per lui si è trattato, come per Alagiagian, sia pure in modo diverso, di spendere la vita con mitezza e fedeltà al Vangelo, fino a consumarsi per esso.

Nello stesso tempo la fermezza di p. Alagiagian nel difendere la verità non fu mai priva di carità verso i nemici della Chiesa, tanto che durante la

---

94 *Lettera* in francese di Alessandro Kalatosoff, Nice-France, 11/12/31, ibid., n. 151.

95 *Appunto* anonimo del 29/9/31, dalla lettera di mons. Neven, 14/9/31, ibid., II, senza numero. Purtroppo non sappiamo quale sia stato il destino di mons. Bagaradian. Don Stepan Erojan venne fucilato, nell'autunno 1937, insieme a un migliaio di altri prigionieri, in seguito alla ristrutturazione del lager. Secondo informazioni dell'NKVD egli era stato consacrato vescovo clandestinamente; insieme a lui furono massacrati, tutti con una revolverata alla nuca, altri venticinque cattolici tra cui un vescovo georgiano, dodici sacerdoti polacchi, nove tedeschi e due laiche. v. La Nuova Europa, op. cit., pp. 81-82.

prigionia aiutò la conversione di alcuni di essi, magari già in crisi perché caduti in disgrazia e comunque si guadagnò la stima anche di suoi persecutori.

Via Roma 311 Mario Carolla
50012 Bagno a Ripoli (Firenze)
mario.carolla@libero.it

SUMMARY

Among the Catholics who have been persecuted for their faith in the former USSR, the faithful of the Armenian rite comprise one small but significant community. This paper tells the story of two Armenian priests, Pietro Alagiagian and Dionigi Kalatosoff, who were persecuted by the communist regime. They stand among the most authentic witnesses of the faith. Indeed, because they were not martyred, their fidelity to the Church endured the test of prolonged suffering.

ANIMADVERSIO

Sergey Kim

Δι' ἰβηρικῶν γραμμάτων. Georgians at the Philotheou Monastery on Mount Athos?*

In August 2015, while describing Greek manuscripts of the New Testament for the project 'Paratexbib,'[1] it came to my attention that one codex from the Athonite monastery of Philotheou contains a flyleaf in Georgian, not noted in the classical catalogue of Spiridon Lambros. In what follows I give a description of this flyleaf and accompany it with the scarce pieces of information that I could find out on the connection of the Georgians with this monastery.

1. *The Georgian flyleaf*

General. The Georgian flyleaf is situated at the beginning of the Greek manuscript *Athous, Philotheou 48*,[2] which contains four Gospels and a Praxapostolos (for the structure of the Greek codex see *Appendix*). At the moment of binding the folium was placed on its recto and then rotated clockwise, so that the Georgian writing is now perpendicular to the direction of the Greek text. Being folded in half, it forms the actual ff. 1-2.

Conservation. The state of conservation of the fragment is rather poor; the lower part of the recto (f. 1r) is blackened due to its position at the beginning of the manuscript; the verso (ff. 2r + 1v) is bleached and later Greek annotations were added on f. 2r (see below); only small portions of the text are readable (see partial transcription below). The upper part of the

* I warmly thank my colleagues of the ERC-project "Paratexbib" for precious suggestions, especially Patrick Andrist for his codicological expertise and Saskia Dirkse for improving the English text of the note.

[1] See www.paratexbib.eu; I consulted the images of the manuscript via the NTVMR (http://ntvmr.uni-muenster.de/).

[2] Described summarily by Spiridon Lambros: S. Lambros, *Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos*, vol. 1, Cambridge 1895, p. 155 (no. 1811); see also K. Aland, *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*. [*Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung*, 1] Berlin – New York 1994, p. 112 (no. 1127).

folio (now external margin of f. 2) seems to have been trimmed off for the purposes of binding.

Dimensions. The current size of the folio is (approximately) 200 × 160 mm; written surface 155 × 105 mm.

Layout. One column; at least 26 lines (the upper part of the folio is poorly visible).

Foliation. Modern foliation is present throughout the Greek codex; the *recto* of the Georgian folio corresponds to the actual f. 2v + 1r, the *verso* to f. 2r + 1v.

Ruling. The ruling is clearly present on the flyleaf: one vertical line is visible on the left of the *recto* and two vertical lines on the right of the *verso*. On the outer margin of the folium (now on the top) punctures of ruling can be seen.

Writing. The fragment is written in very regular *nusxuri*, inclined to the right. Abbreviations are systematically used (a trait over the group of letters) both for the *nomina sacra* and for the most frequent morphological formants. First letters of paragraphs are written in the *asomthavruli* script of twice the size of the rest of the text. Punctuation is represented by the full-stop mark (:·), the semicolon (:) and the colon.

Date. The writing suggests a dating the fragment to the 11th-12th century. The folio was used as flyleaf during the binding which must have taken place around the 15th-16th century, for two reasons: a) because of the presence of Greek annotations of this date placed over the Georgian text after the binding was done; and b) because of the presence of paper folios with Greek writing of 15th-16th cent. bound between the two ancient parchment parts of the manuscript.

Annotations. Greek annotations in the hand and the vulgar expression of the 15th-16th cent. are found on the *verso* of the flyleaf, perpendicularly to the earlier Georgian text.

F. 1v: *probationes calami*: ω θ θες.

F. 2r: ἄρξου χεῖραν αγαθην / ηγια ψυχεις / + ἐτοῦτο τετραβάγγελον ἕνε / της θεομήτορος της μονής του/του φειλοθέου. ἐν το ὥρη του / άθου, καὶ ηη ἥτης το ἀποξενόσει / να έχι τας αράς τον τριακοσίον · ι · η · / θεοφόρον πα[τε]ρ[ω]ν αμήν

F. 2r: monocoldylion: αμην(?)

Content. The fragment contains a series of hymnographical pieces, probably of *stichera* or *troparia* of a hymnographical canon, in the honour of a male saint referred to as მამაო 'father' (*verso l.* 1 *ab imo*) and მღდელ 'priest' (*verso l.* 3 *ab imo*); consequently the folio must originate from a volume of Menaea. Below is the only continuous portion of the text that I was able to make out. Normal brackets ( ) stand for poorly readable parts;

square brackets [ ] mark the resolved parts of abbreviations; the character in **bold** stands for the uncial *asomthavruli* letter.

Verso (f. 1v)

(...)	(...)
(...)ულნი ს[ა]რწმ[უ]ნ[ოე]ბითა / დაამტკიცენ: და წარ(...)უმ[უ/ე?]ლ ცხრ[ო]ბდი მღ / დელთ მ(...) და შუენიერად ილუაწე / და მღდელ მო(...)დ იწოდე:· /	(...) with faith you strengthened and (*participle*) you lived (as) (...) of the priests and you combatted worthily and you were called priest(ly?) (...).
ნ(...) კუართი შ(...)თა შეჰლებე. / (ჳო)რცთა შ[ე]ნთა (...) ღირსო მ[ა]მ[ა]ო ს[ა]ნ[ა]ტრ[ე]ლო. //	(...) you received in your flesh (...), oh venerable blessed father!

2. *Philotheou and the Georgians*

How did this fragment reach the monastery of Philotheou? Two scenarios seem most probable: **a)** the codex was bound elsewhere on Mount Athos and acquired by Philotheou *tel quel* with the Georgian leaf; or **b)** the Philotheou librarian used a leaf from an ancient Georgian codex left by some Georgians monks in Philotheou who had Georgian books for their use.

The first scenario is the simplest one; in case it reflects the actual history, the codex would rather originate from Iviron, where several Greek *codices* possess Georgian flyleaves, torn out of older Georgian manuscripts.[3]

There are also grounds for the latter scenario, as a Georgian seems to have been abbot of the monastery of Philotheou in the mid-twelfth century. And even if we cannot find any information on Georgians in the 1914 edition of the Acts of Philotheou (based only on the photos and the handwritten copies taken by Piotr Sevastianov and bishop Porfirij Uspenskij[4]), the archives of Megiste Lavra provide us with interesting detail.

Beside other copies of the Lavra's acts, the cartulary of Theodoret,[5] ab-

---

[3] Fragments of Georgian manuscripts as flyleaves are mentioned inside *Athous, Iviron gr. 39* and *Athous, Iviron gr. 74* in Π. Σωτηρούδης, *Ἱερὰ Μονὴ Ἰβήρων. Κατάλογος ἑλληνικῶν χειρογράφων. Τόμος α′ (1-100)*, Ἅγιον Ὄρος 1998, pp. 75 and 142; S. Lambros, *Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos*, vol. 2, Cambridge 1900, p. 7 (no. 74 [4194])). In a forthcoming article I analyze the Georgian flyleaves of the Greek manuscripts from Iviron now conserved in the Synodal collection of the State Historical Museum (*Государственный исторический музей*) in Moscow (cf. S. Kim, "In Quest of the Treasures of Iviron: Georgian Flyleaves from Four Greek Manuscripts in Moscow," in *AB*, 134 (2016) [forthcoming]).

[4] W. Regel, E. Kurtz, B. Korablev, *Actes d'Athos, VI. Actes de Philothée. // Византийский временник, 20, 1914*. Приложение 1. P. I-IV, 1-50; on the sources of the edition see 'Préface': ibid., p. III.

[5] On Theodoret and his copies of the monastery acts see P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos, *Actes de Lavra. 1. Des origines à 1204* [*Archives de l'Athos*, V], Paris 1970, pp. 6-7.

bot of the Lavra (before 1804), conserves the copy of a document, dated of November 1154, now lost, where a Georgian abbot of Philotheou is mentioned. The act, edited as N° 63 in the first volume of the Acts of Lavra,[6] concerns an exchange of fields between Philotheou and Lavra. The name of Philotheou abbot, Sabas, appeared in Greek at the beginning of the document: + Σάβας ἱερομόναχος καὶ καθηγούμενος τῆς μονῆς τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τοῦ Φιλοθέου προέταξα '[I], Sabas hieromonk and abbot of the Philotheou monastery of the All-holy Mother of God, have ordered.'

His Georgian signature must have figured as first in the series of witnesses' signatures at the end of the act (no. 63, l. 65-75[7]); Theodoret, the author of the early 19th century copy of the document, could not read the Georgian text and put the following commentary: ὁ τοῦ Φιλοθέου ἡγούμενος ἐσημειοῦτο δι' ἰβηρικῶν γραμμάτων (no. 63, l. 65, see *apparatus*[8]) — 'the abbot of the [monastery] of Philotheou signed [this] with Georgian characters.'

The Georgian nationality of Sabas is not mentioned in the main Greek text; it must remain an open question if we can trust Theodoret, a Greek clerk of the early 19th century, as for identification of Georgian writing...

As for the person of Sabas, the presumably Georgian abbot of Philotheou, active around 1154, it must be added that he is not known from any other Athonite act. I could only establish that his activity at the head of Philotheou must fall between 1142 and 1169: in January of 1142 it was still Arsenios, who signed documents as the abbot of Philotheou[9] and in August of 1169 Gabriel was already the father-superior of this monastery.[10]

---

[6] Ibid., pp. 323-326.

[7] Ibid., p. 326.

[8] Ibid., p. 326.

[9] We found two documents where Arsenios is mentioned — one from 1141 and another from 1142: a) *Actes de Lavra*, p. 317 (no. 61, l. 2), dated of June 1141: ... τοῦ τιμιωτάτου μοναχοῦ κῦρ Ἀρσενίου καὶ ἡγουμένου τῆς σεβασμίας μονῆς τοῦ Φιλοθέου...; and b) V. Kravari, *Actes du Pantocrator*, [*Archives de l'Athos*, XVII], Paris 1991, p. 76 (no. 3, l. 43), dated of January 1142: + Ἀρσένιος ευτελὴς μοναχός καὶ καθηγούμενος τῆς μονῆς τοῦ Φιλοθέου.

[10] P. Lemerle, G. Dagron, S. Ćirković, *Actes de Saint-Pantéléèmôn* [*Archives de l'Athos*, XII], Paris 1982, p. 84 (no. 8, l. 52), dated of August 1169: + Ὁ εὐτε(λὴς) ιερο(μόν)αχος /ΓαβριΛ/, (καὶ) καθηγουμενος τ(ῆς) μο(νῆς) του Φιλοθ(έου).

APPENDIX

Structure of *Athous, Philotheou 48*[11]

Four Gospels and Praxapostolos (without Apocalypse), ff. 1-173, not numerated [= 173bis], 174-345.

A (ff. 1-2) Initial flyleaves. Fragment of a **Georgian** liturgical book (Menaeum?); parchment.

B (ff. 3-173, [173bis]) **Four Gospels** with prologues, chapters and subscriptions; parchment, 12th century.

C (ff. 174-179) A ternion reused for strengthening the binding. Fragment of **Octoechos**; paper, 15th-16th century (?).

D (ff. 180-345) **Praxapostolos (without Apocalypse)** with prologues, chapters and subscriptions; parchment, 12th century, same hand as B.

Moscow Theological Academy (Russia) Sergey Kim
Basel University (Switzerland)
kimserge@gmail.com

[11] For a fuller description of the manuscript see online: http://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/cote/29412/.

Michel Fédou

La théologie byzantine et sa tradition I/1 (VIe-VIIe s.)
Sous la direction de Carmelo Giuseppe Conticello (Brepols, Turnhout, 2015)[1]

Le tome I de *La théologie byzantine et sa tradition* suscite, à bien des points de vue, admiration et reconnaissance. Il offre d'abord une mine d'informations sur le texte même des œuvres ici présentées (avec l'indication des manuscrits, des éditions, des traductions en diverses langues). Il fournit des bibliographies d'une très grande richesse, et fait le point sur l'état de la recherche quant à la vie des auteurs et à la chronologie de leurs œuvres. Il s'attache à préciser les sources de ces œuvres et, surtout, contient de remarquables études sur les doctrines qui y sont exposées, et il en indique en outre la postérité dans la tradition ultérieure. Ce tome I est d'autant plus important que, de par son objet propre (les VIe et VIIe siècles), il expose les fondements mêmes de la théologie byzantine, à travers ses sept monographies sur Justinien, Romanos le mélode, Jean Climaque, Isaac le Syrien, Maxime le Confesseur, Anastase le Sinaïte et le Ps.-Macaire l'Égyptien. Nous disposons ainsi, grâce aux divers rédacteurs et tout spécialement au professeur C. G. Conticello qui a assuré la direction de l'ensemble, d'un ouvrage de référence qui est et sera d'une très grande utilité pour les patrologues, les historiens et les théologiens.

L'ampleur même et la richesse de cet ouvrage ne permettent évidemment pas de l'aborder sous tous ses aspects. Je me contenterai ici d'en retenir un: l'apport d'un tel volume à la théologie chrétienne (un aspect certes particulier, mais néanmoins central, étant donné l'importance que l'ouvrage donne à l'enseignement doctrinal des divers auteurs). Sur ce point même je ne pourrai pas être exhaustif, mais je retiendrai au moins quelques points essentiels (en particulier, pour les premiers points au moins, dans le champ

[1] Cet article est le texte d'un exposé qui a été lu le 30 mars 2016 à l'École Pratique des Hautes Études (Paris), lors d'une soirée consacrée au premier tome de *La théologie byzantine et sa tradition*. Le tome II, *La théologie byzantine et sa tradition (XIIIe-XIXe siècles)*, était en fait paru bien avant le tome I, sous la direction de C. G. Conticello et V. Conticello (Brepols, Turnhout, 2002).

OCP 82 (2016) 483-490

de la christologie qui a tenu une telle place dans les controverses des VIe et VIIe siècles).

1) Il faut tout d'abord souligner le grand intérêt de ce volume pour la connaissance de la christologie post-chalcédonienne. Cela se vérifie, dès le premier chapitre, à propos de l'empereur Justinien. A. Le Boulluec montre très bien que, quelles qu'aient été les intentions et stratégies politiques ou ecclésio-politiques de cet empereur, sa doctrine christologique a eu un rôle déterminant pour la constitution de la théologie ultérieure. Les efforts de Justinien, écrit-il, sont venus « parachever le socle de l'orthodoxie byzantine » (p. 100). Dans le cadre de ses écrits (et moyennant l'autorité du concile de Constantinople II qui porte tant la marque de son influence), Justinien tient bien la doctrine chalcédonienne des « deux natures » du Christ, mais, souligne-t-il, les propriétés de ces natures sont celles du Christ qui est absolument unique. L'héritage de Cyrille d'Alexandrie se trouve réinterprété à la lumière de la distinction hypostase-nature et de nouvelles précisions sur l'union hypostatique : la formule « une seule nature du *Logos* incarnée » devient compatible avec la formule chalcédonienne, dans la mesure du moins où le mot *physis* désigne le Verbe divin comme acteur de l'union des deux natures. Ces deux natures concourent dans l'hypostase unique ; A. Le Boulluec fait d'ailleurs remarquer que Justinien réserve le mot « composé » (*sunthetos*) au Christ lui-même, l'unique sujet. Toute la christologie de Justinien veut ainsi tenir une voie moyenne entre la « confusion eutychienne » et la « division nestorienne ».

Cette ligne de pensée, de fait, restera essentielle par la suite — non point, toutefois, sans différences d'accents selon les auteurs. C'est ainsi que, dans son chapitre sur Anastase le Sinaïte, K.-H. Uthemann présente la christologie de cet auteur comme étant, tout à la fois, fidèle à Chalcédoine et pénétrée de la théologie cyrillienne : cette christologie combat certes la doctrine des « monophysites », mais souligne aussi que Cyrille, tout en parlant d'une seule nature, n'entendait pas confondre l'humanité et la divinité du Christ ; elle interprète en fait la pensée cyrillienne à la lumière de l'accord que Cyrille avait conclu en 433 avec le patriarche Jean d'Antioche ; elle présente en tout cas la formule de Chalcédoine comme cette « voie royale » qui permet de repousser les deux erreurs opposées du nestorianisme et du monophysisme (p. 632-639). Cela est bien, pour l'essentiel, dans la ligne de Justinien qui, dans sa réception même de la formule chalcédonienne, s'efforçait de reprendre à son compte l'héritage de Cyrille. D'un autre côté, par contre, le chapitre sur Maxime le Confesseur (dû à P. van Deun et P. Mueller-Jourdan avec la collaboration de B. Markesinis) rend bien compte de l'insistance toute particulière de cet auteur sur les deux natures du Christ : l'accent

porte avant tout, ici, sur la différence des natures et de leurs propriétés, en parfaite cohérence avec la définition de Chalcédoine ; Maxime n'en affirme pas moins, certes, l'unicité de l'hypostase, mais il insiste sur le fait que le *Logos* de Dieu est devenu « homme parfait » — une insistance particulièrement compréhensible dans le contexte de son opposition au « monothélisme » qu'il perçoit comme une nouvelle forme de « monophysisme » (p. 498-503). Il y a donc bien une diversité d'accents selon les auteurs ; néanmoins, c'est toujours la définition chalcédonienne qui (même réinterprétée dans l'esprit de Cyrille) demeure la référence fondamentale. L'ouvrage aide ainsi à comprendre pourquoi et comment cette référence s'est imposée à la théologie byzantine, fût-ce de manières différenciées. L'enjeu était de dire, tout à la fois, l'unité radicale du *Logos* devenu chair (contre le « nestorianisme ») et la réalité effective de sa nature humaine (contre le « monophysisme » qui était en fait perçu comme une nouvelle forme de docétisme).

Naturellement, il est aujourd'hui possible de discuter la représentation que les « néo-chalcédoniens » se faisaient de leurs adversaires « nestoriens » ou « monophysites » : les recherches menées depuis un siècle (à commencer par celle de J. Lebon sur le « monophysisme sévérien[2] ») ont permis d'établir qu'il y eut en l'occurrence des malentendus et des incompréhensions réciproques, et il est heureux que, à la faveur du dialogue œcuménique contemporain, des accords christologiques aient pu être proposés entre l'Église catholique romaine et des Églises d'origine « nestorienne » (comme l'Église assyrienne de l'Orient) ou « monophysite » (comme l'Église copte orthodoxe)[3]. Les clarifications historiques et théologiques du présent ouvrage permettent en tout cas de comprendre avec précision les orientations de la tradition byzantine sur le sujet ; et l'on appréciera entre autres la suggestion formulée par K.-H. Uthemann : sur la base même de la doctrine développée par Anastase le Sinaïte, il serait possible de trouver dans l'accord de 433 un « modèle » pour comprendre comment peut être préservé, malgré ou par-delà une différence de perspectives, la reconnaissance de « l'essentiel de la foi chrétienne » — à savoir « le mystèrion de l'union du Christ » (p. 691).

2) Sur le fond de la réflexion christologique que je viens d'évoquer, je

---

[2] Cf. J. Lebon, *Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique de la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite*, J. Van Linthout, Louvain, 1909.

[3] Cf. Déclaration commune du pape Paul VI et du patriarche Shenouda III (10 mai 1973) (*La Documentation catholique*, n° 1633 [3 juin 1973], p. 515-516) ; Déclaration christologique commune signée par Sa Sainteté le pape Jean-Paul II, évêque de Rome et pape de l'Église catholique, et Sa Sainteté Mar Denkha IV, catholicos-patriarche de l'Église assyrienne de l'Orient (*Istina*, 40 [1995], p. 233-235).

voudrais attirer l'attention sur deux questions spécifiques qui sont d'un intérêt tout particulier.

L'une de ces questions a trait à la controverse dite « théopaschite ». A. Le Boulluec rappelle que les premières interventions de Justinien portaient sur la formule mise en avant par des moines scythes : « Un de la Trinité a été crucifié » (p. 60-69). D'abord hostile à ces moines, l'empereur changea d'avis en réalisant que leur formule avait chance d'atténuer l'opposition des monophysites à la définition chalcédonienne et, de ce fait, pouvait contribuer à la paix de l'Église ; simplement, étant soucieux de bonnes relations avec Rome, il introduisit dans la formule le mot « *persona* » (cher aux Latins) et sépara l'expression « un de la Trinité » des mots désignant la souffrance du Christ (pour couper court à l'objection selon laquelle on attribuerait la souffrance à la nature divine). En 533 il promulgua un décret sur la foi, contre ceux qui « ne confessent pas que N.S. J.-C. (...), fait homme et crucifié, est un de la Trinité consubstantielle ». La même année il demanda au pape Jean II la reconnaissance de cette déclaration, il fit de même en 536 auprès du pape Agapet Ier, et en 553 le concile de Constantinople II fit passer la formule dans l'un de ses canons. À travers cette controverse théopaschite et son dénouement, c'est une question fort importante qui se trouve posée : peut-on dire (et jusqu'à quel point) que les souffrances et la mort du Christ atteignent Dieu lui-même ? Cette question a même retrouvé une grande actualité dans la théologie contemporaine, ainsi qu'on le voit dans l'ouvrage *Le Dieu crucifié* du théologien J. Moltmann ; celui-ci juge d'ailleurs insuffisante la problématique traditionnelle des deux natures du Christ, dans la mesure où celle-ci laisserait entendre que seule l'humanité de Jésus a été atteinte par la souffrance et la mort[4]. Il faut toutefois nuancer ce diagnostic car précisément, selon Justinien et les défenseurs de la formule « celui qui a été crucifié est un de la Trinité », les souffrances et la mort sur la croix ne doivent pas être seulement rapportées à la nature humaine de Jésus, mais aussi à l'hypostase ou à la personne du *Logos* (lui-même désigné comme « un de la Trinité »). C'est là une remarquable intuition, qui ne manque d'ailleurs pas de fondement dans la tradition patristique antérieure (ainsi Origène écrit-il que le Verbe de Dieu a souffert, et il va même jusqu'à ajouter que « le Père n'est pas impassible[5] »). Ce qui est vrai, par contre, c'est que Justinien et ses partisans refusent d'attribuer les souffrances et la mort à la nature divine elle-même — celle-ci étant, de soi, immortelle et éternelle. C'est d'ailleurs à cause de cette dernière

---

4 Cf. J. Moltmann, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie* (trad. de l'allemand), Paris, Cerf/Mame, 1974 (voir surtout le chapitre VI).

5 Cf. Origène, *Homélies sur Ezéchiel*, VI, 6 (coll. « Sources Chrétiennes » n° 352, p. 229-231).

considération que la formule théopaschite suscita tant d'oppositions dans certains milieux : on crut qu'elle impliquait une représentation de la nature divine comme sujette à la souffrance et à la mort — représentation qui, de fait, n'était pas tenable. Il reste que le refus de ce théopaschisme radical n'a pas empêché Justinien et le concile de Constantinople II d'accueillir favorablement l'expression « celui qui a été crucifié est l'un de la Trinité », moyennant la mise en œuvre de la « communication des idiomes ». Il y a là un apport capital à la théologie, qui, bien que ne pouvant attribuer la souffrance et la mort à la nature même de Dieu (sauf à retomber dans une forme de « patripassianisme »), est néanmoins en droit de tenir, au nom de cette « communication des idiomes », que le *Logos* de Dieu lui-même (« l'un de la Trinité ») a souffert et a connu la mort.

L'autre question que je voudrais mentionner est celle des deux volontés du Christ. Elle est surtout traitée, bien évidemment, dans le chapitre sur Maxime le Confesseur (p. 498-500). L'analyse de la pensée maximienne dans le contexte de la crise monothélite est spécialement précieuse. Elle montre très bien comment Maxime a eu à cœur de respecter la tension sous-jacente au drame de Gethsémani : tension entre le vouloir divin que le Christ possède en commun avec le Père et l'Esprit, d'une part, et, d'autre part, le vouloir humain qui frémit naturellement devant la mort. Prendre acte de cette tension, c'était reconnaître que le Verbe incarné était « homme parfait » (p. 499), c'était « sauvegarder l'intégrité de l'humaine nature assumée » (p. 500). Ici encore nous sommes en présence d'une question fort importante pour la pensée chrétienne. Un grand théologien du XXe siècle, Karl Rahner, a souligné le risque d'un monothélisme latent au nom même de l'union hypostatique mal comprise : du fait même que la foi chrétienne reconnaît l'union de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ, il y aurait le danger de raisonner implicitement comme si Jésus n'avait pas été un homme libre et autonome — le vouloir divin se substituant à son vouloir humain[6]. La doctrine de Maxime sur les deux volontés s'avère un puissant rempart contre une telle représentation. Non point certes qu'elle implique pour autant une forme de dualisme : les deux volontés (pas plus que les deux natures) ne sont aucunement séparées ; en effet, les opérations et vouloirs de la nature humaine sont eux-mêmes « enhypostasiés » dans l'hypostase du *Logos*, et il faut affirmer « le mystérieux accord des vouloirs divin et humain visant à la Rédemption par la Croix et la Résurrection » (p. 500). Mais, précisément, les opérations et vouloirs de la nature humaine ne sont

---

[6] K. Rahner, « Problèmes actuels de christologie » (= « Chalcédoine, fin ou commencement ? », paru dans A. Grillmeier – H. Bacht (éd.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Würzburg, Echter Verlag, 1951-1954), dans *Ecrits théologiques*, I, Paris, DDB, 1959.

pas pour autant altérés dans ce qui leur revient par nature ; au contraire « ils sont révélés dans l'excellence de leurs offices naturels », et « de ce point de vue la nature humaine du Verbe est exemplaire et devient le paradigme de toute vraie humanité » (*ibid.*). On ne peut que souligner l'enjeu d'une telle réflexion, non seulement pour la réflexion christologique comme telle, mais aussi pour l'anthropologie elle-même, dans la mesure où le *Logos* fait chair révèle au plus haut point les propriétés de la nature humaine — cette nature même qu'il a justement assumée « en toutes choses excepté le péché » (He 4, 15).

3) Le dernier point que je voudrais souligner est d'un tout autre ordre que les précédents : si l'ouvrage est d'un tel intérêt pour la théologie, ce n'est pas seulement par la richesse de ses exposés doctrinaux à propos de Justinien, de Maxime ou d'Anastase le Sinaïte, c'est aussi par la place qu'il accorde à la poésie (à travers Romanos le mélode, présenté par J. Koder) et surtout à la spiritualité (non seulement dans le chapitre déjà mentionné sur Maxime, mais surtout dans trois autres chapitres : celui sur Jean Climaque, dû à M.-J. Pierre, C. G. Conticello et J. Chryssavgis ; celui sur Isaac le Syrien, dû à S. P. Brock ; celui sur le Ps.-Macaire l'Égyptien/Syméon de Mésopotamie, dû à V. Desprez).

Certes, Romanos le mélode n'était pas théologien mais poète et compositeur ; ses œuvres, en ce sens, ne doivent pas être considérées comme des contributions directes à la théologie chrétienne, mais plutôt comme des tentatives pour répandre, par la voie de la poésie, un certain nombre de thèmes théologiques (p. 174). Mais il importe justement de connaître les options de ce poète ; ainsi reprend-il à son compte les positions de Justinien, et, tout en évitant une polémique directe contre les monophysites, souligne contre les eutychiens et les docètes la véritable humanité du *Logos* ; ainsi encore, il donne à l'*oikonomia* divine une importance centrale, et son eschatologie est nettement marquée par l'attente de la fin des temps et du jugement du monde. Mais en dehors même des contenus théologiques, c'est la forme même de l'œuvre qui retient l'attention : comme l'avaient perçu des poètes antérieurs comme Ephrem de Nisibe, la poésie n'est pas simplement une manière d'exprimer des concepts ou des thèmes théologiques déjà acquis par ailleurs, mais elle a des ressources propres pour introduire aux mystères du christianisme ; par l'appel au symbolisme, elle pallie en quelque sorte (jusqu'à un certain point au moins) les limites de la seule conceptualité. La théologie byzantine inclut donc, dans ses origines mêmes, une authentique « littérature », qui représente comme telle une contribution à l'intelligence de la foi.

Surtout, cette théologie est inséparable d'une spiritualité. L'œuvre de

Maxime est à ce point de vue exemplaire, puisqu'elle inclut tout à la fois des développements hautement conceptuels (comme dans les *Ambigua*) et des écrits sur l'expérience spirituelle (comme les *Centuries sur l'amour*); bien plus, c'est souvent à l'intérieur d'une même œuvre ou d'un même passage que la doctrine et la spiritualité se trouvent comme entrelacées et fondues: nous sommes ici en amont des différenciations qui s'instaureront plus tard entre « théologie dogmatique » et « théologie spirituelle ». Les chapitres consacrés à Jean Climaque, à Isaac le Syrien et au Ps.-Macaire font bien ressortir, quant à eux, la richesse et la profondeur d'une spiritualité qui, par elle-même, porte en elle de grandes implications théologiques. Cela ressort particulièrement du long chapitre sur Jean Climaque et de ses pages sur la doctrine transmise par le grand ouvrage *L'Échelle du paradis*, qui devait exercer une influence considérable dans les siècles ultérieurs. Certes, cet ouvrage ne se présente nullement comme une somme « systématique » : il invite plutôt à un itinéraire personnel, marqué par l'expérience fondamentale d'apprendre — degré après degré — à mourir à soi-même et à vivre pour Dieu (p. 301-302). Mais des thèmes majeurs se dégagent: l'importance de la direction spirituelle et la place de l'obéissance; l'expérience de la « *charmolupè* », alliance paradoxale de pleurs et de joie; l'attention donnée à l'*erôs* comme « union complète avec Dieu, maintenant et toujours » (selon l'expression citée p. 296); enfin, la « prière de Jésus », exprimant la relation la plus intime entre le croyant et le Christ. Chacun de ces thèmes est en soi d'une grande portée théologique, qu'il vaudrait la peine d'expliciter en détail. L'un des grands intérêts de l'ouvrage est en tout cas de mettre en évidence la place de l'expérience spirituelle et de la doctrine spirituelle dans les siècles ici considérés: ce n'est pas seulement fondateur pour la théologie byzantine des siècles ultérieurs (comme d'ailleurs pour la spiritualité de l'Occident médiéval), c'est également fondateur pour la théologie chrétienne de notre temps qui est appelée à surmonter les dissociations indues entre « dogmatique » et « spiritualité » (si fréquentes à l'époque moderne) et qui, selon l'exemple des Pères grecs, doit apprendre à trouver dans l'expérience spirituelle elle-même un chemin privilégié pour l'intelligence de la foi.

Les quelques réflexions ici proposées, redisons-le, sont bien évidemment très partielles: elles laissent de côté les apports si précieux de l'ouvrage à la connaissance des textes mêmes, de leurs éditions et traductions, de la vie des auteurs ici considérés, des sources auxquelles leurs œuvres ont emprunté et de leur influence sur les siècles suivants; de plus, sur le terrain même des doctrines, elle n'ont retenu que certains points et, nécessairement, en ont négligé d'autres qui mériteraient également attention. Du moins ces réflexions auront-elles montré que nous sommes en présence

d'un grand ouvrage — apte à susciter et féconder de nouveaux travaux dans le champ des études byzantines, mais également plein d'intérêt et d'enjeux pour les tâches de la théologie chrétienne en notre propre temps.

Michel Fédou

Centre Sèvres
Facultés jésuites de Paris
michel.fedou@jesuites.com

RECENSIONES

De Giorgio, Teodoro, *San Teodoro. L'invincibile guerriero. Storia, culto e iconografia*, Gangemi Editore, Roma 2016, pp. 176.

San Teodoro d'Amasea è certamente il martire militare più venerato e famoso della tradizione liturgica bizantina. Gli imperatori d'Oriente lo scelsero come patrono principale dell'esercito e lo invocavano costantemente prima di intraprendere ogni battaglia. La diffusione del suo culto e la straordinaria devozione che godette fin subito dopo la sua morte, avvenuta probabilmente durante la persecuzione dei cristiani sotto l'imperatore Galerio Massimiano (305-311), è ben evidente nei diversi titoli che gli vennero attribuiti: egli è l'*invincibile*, il *megalomartire*, il *trismacarios*; a questi titoli, fin dall'inizio del VII secolo se ne aggiunse un altro, quello di *sauroctonos* cioè l'*uccisore del drago*, quest'ultimo considerato simbolo per eccellenza del demonio. Nonostante la fama e la grande venerazione che Teodoro godette sia in Oriente che in Occidente, nel corso dei secoli un velo di silenzio ha avvolto la sua figura, contribuendo a rendere frammentaria la sua conoscenza e a far calare l'interesse e la devozione dei fedeli. Lo studio di Teodoro De Giorgio *San Teodoro. L'invincibile guerriero*, viene a colmare questo silenzio e con un linguaggio chiaro e scorrevole ripropone la figura del grande martire ai fedeli di oggi, andando a delineare la vita e le diverse vicende che portarono alla diffusione del suo culto in ambito orientale fin dal secolo IV e due secoli dopo in Occidente dove si radicò profondamente nelle città di Roma, Ravenna, Venezia e infine nella città di Brindisi, dove nel XIII secolo, durante la dominazione normanna le sue spoglie mortali vennero traslate, facendo del Duomo di Brindisi un punto d'incontro fra l'Oriente greco e l'Occidente latino.

Il De Giorgio inizia la sua trattazione ponendo come solida base l'analisi delle fonti encomiastico-omiletiche e fra tutte la più autorevole e antica, ossia l'*encomio* che Gregorio di Nissa pronunciò il 17 febbraio del 381 nella Basilica della città di Euchaita. Il Nisseno, pur attenendosi allo schema tipico del genere encomiastico così come fu definito dal famoso retore Menandro di Laodicea, esaltando le gesta e la testimonianza di Teodoro mira a suscitare nei fedeli quel desiderio di imitazione che li porti a rimanere saldi nella fede e a resistere alle diverse eresie, soprattutto quelle propagate dai seguaci di Eunomio di Cizico, a cui Gregorio aveva indirizzato lo scritto dogmatico *Contra Eunomium*. La devozione verso il megalomartire, il valoroso soldato che in nome di Cristo aveva distrutto il tempio della Madre degli dei, avrebbe spronato e incoraggiato i fedeli a respingere le dottrine ereticali di Eunomio. Con una analisi attenta e approfondita del testo del Nisseno, l'autore ha modo di ricostruire la vita e la passione di Teodoro, soffermandosi a descrivere lo sfondo storico e sociale in cui si consumò il martirio, elementi necessari per comprendere meglio le vicende narrate da Gregorio di Nissa, sottolineando contemporaneamente le fonti che soggiacciono a questo importante testo che a ragione può essere considerato uno dei vertici del genere encomiastico cristiano.

Sempre nel Primo Capitolo, il De Giorgio, enumera e presenta i testi agiografici successivi di cui l'*encomio* è all'origine (il *Martirio di san Teodoro Tirone* o *Passio Prima s. Theodori*, *Omelia in onore di san Teodoro Tirone*, la *Vita e miracoli del santo martire Teodoro*, etc.).

Altro elemento fondamentale per la diffusione del culto del santo martire fu l'iconografia presente già nel *martyrion* eretto fin dal secondo decennio del IV secolo. La descrizione dello splendore di questo santuario e delle decorazioni in esso contenute, emerge ancora una volta dall'*encomio* del Nisseno. Questi afferma che sulle pareti del santuario vi era un intero ciclo di affreschi con le diverse storie della vita, della passione e della morte del santo. Scene che secondo Gregorio sono un vero e proprio "libro parlante", infatti è noto a tutti "che la pittura pur essendo muta sulla parete parla e soprattutto giova". Partendo dal testo del Nisseno, il De Giorgio afferma che il ricco apparato di immagini che adornava il santuario di Teodoro, induce a credere che nella prima fase cultuale l'aspetto fisico del santo dovesse essere già ampiamente definito, e probabilmente, all'interno del santuario, vi doveva essere una icona archetipa che servì poi da modello per le successive rappresentazioni, come la più antica di cui siamo a conoscenza, ossia la *Vergine in trono con il Bambino, fra gli angeli e i santi Teodoro e Giorgio*, icona risalente alla metà del VI secolo, conservata nel monastero di santa Caterina del Sinai. L'autore, dopo una descrizione dettagliata di questa icona, passa ad esaminare la figura, l'abbigliamento e i tratti somatici di Teodoro così come viene raffigurato nel mosaico absidale della basilica dei santi Cosma e Damiano a Roma (526-530), per evidenziare quindi il passaggio che avverrà dall'immagine di Teodoro in tunica e clamide a quella in divisa da combattimento che si imporrà alla fine del VI secolo, per culminare verso la prima metà del VII secolo nella raffigurazione del santo come un cavaliere intento a trafiggere con la lancia un grosso serpente o drago.

La rappresentazione di Teodoro come cavaliere *sauroctonos*, intento appunto a trafiggere con la lancia il drago posto sotto gli zoccoli del cavallo, sarà sapientemente descritta sia nella genesi, sia in rapporto con l'altro santo cavaliere, san Giorgio, nel Terzo Capitolo dell'opera. I due santi sono raffigurati come cavalieri affrontati, Teodoro trafigge il serpente, simbolo del male, e Giorgio trafigge una figura umana, simbolo del persecutore pagano. Questa composizione iconografica comparve inizialmente in Georgia e dall'XI secolo in poi si diffuse in tutto l'Oriente cristiano. Le basi di questo stile iconografico sono individuate dall'autore, ancora una volta nel famoso *encomio* del Nisseno. Gregorio, infatti, definisce il santo come un valoroso guerriero che grazie alla sua fede in Cristo ha combattuto e sconfitto il diavolo. Quest'ultimo, sia dalla Sacra Scrittura, sia dalle opere dei Padri viene rappresentato come un serpente o un drago, secondo quanto troviamo scritto nel libro dell'Apocalisse: "il grande drago, il serpente antico, colui che chiamiamo il diavolo e satana e che seduce la terra" (Ap 12,9). Nel simbolismo cristiano, il serpente e il drago sono sinonimi e stanno ad identificare l'antico tentatore di cui si parla nel libro della Genesi. Gregorio di Nissa, nel suo *encomio* paragona l'idolatria e l'eresia a un serpente pronto ad attaccare e mietere vittime, ne segue quindi che il principale attributo iconografico del santo è così ben definito. Il pro-

digio dell'uccisione del drago sarà il più importante miracolo, seppur leggendario e simbolico, attribuito a Teodoro e sarà descritto in modo dettagliato nelle diverse *Vite* a partire dal IX secolo e raffigurato su diversi oggetti liturgici dall'VIII secolo in poi. Successivamente, dall'XI secolo, san Giorgio comincerà ad essere raffigurato allo stesso modo di san Teodoro, mentre appunto combatte contro il drago, così, a partire da questo periodo, il prodigio, per riflesso della storica associazione dei due santi militari, venne progressivamente assorbito totalmente da san Giorgio e divenne il suo principale attributo iconografico. Così, oggi, nell'immaginario collettivo si è portati ad associare la figura del santo cavaliere che uccide il grosso drago, in maniera esclusiva al santo martire Giorgio di Lydda, dimenticando che fu Teodoro il primo santo cavaliere *sauroctonos*.

Il culto di san Teodoro, "il più grande tra i martiri" come lo definì la principessa bizantina Anna Comnena, conobbe una diffusione talmente grande che portò fra il VII e il IX secolo al raddoppiamento della sua figura. A questo raddoppiamento con l'aggiunta del generale, lo *Stratelate*, all'originale recluta, il *Tirone*, è dedicato il Quarto Capitolo dell'opera, dove si puntualizza non solo la dimensione innologica ma anche quella iconografica. I due Teodori si caratterizzarono per una fisionomia pressoché analoga e dal X secolo in poi cominciarono ad essere raffigurati insieme, sia nelle icone portatili sia nei diversi affreschi. Nel XIII secolo, quando ormai il santuario di Euchaita era stato distrutto dagli Sciti (Turchi), le reliquie di Teodoro furono tratte in salvo e giunsero nella città di Brindisi. Non si conosce la data esatta della traslazione ma sappiamo con certezza che il corpo del megalomartire giunse nella città pugliese durante la dominazione normanno-sveva. Gli episodi riguardanti la traslazione sono raffigurati in quella che il De Giorgio definisce come "singolare biografia visiva", si tratta dell'arca fatta costruire per accogliere il corpo del martire in seguito alla traslazione, oggi conservata presso il Museo diocesano di Brindisi, città che grazie alle spoglie del martire venerato da ortodossi e cattolici è diventata punto d'incontro e di dialogo d'amore fra le due Chiese sorelle, come testimonia la cappella di san Teodoro all'interno del Duomo, elevata ufficialmente a *cappella ecumenica*. Sono certo che questo studio scritto con scientificità e grande devozione verso il martire d'Amasea da Teodoro De Giorgio, contribuirà alla conoscenza del santo martire e a un più proficuo cammino ecumenico facendo scaturire dal cuore dei fedeli d'Oriente e d'Occidente fervide preghiere affinché *il più grande tra i martiri*, Teodoro il *sauroctonos*, sconfigga per sempre il drago della divisione.

R. Iacopino, S.M.

ÉVAGRE LE SCHOLASTIQUE, *Histoire ecclésiastique*, trad. A.-J. Festugière, B. Grillet, G. Sabbah, note di L. Angliviel de la Beaumelle e G. Sabbah, introduzione G. Sabbah, Livre I-III (SCh 542), Ed. du Cerf, Paris 2011; Livre IV-VI (SCh 566), Ed. du Cerf, Paris 2014.

Vogliamo segnalare la pubblicazione di una rinnovata edizione della *Storia ecclesiastica* di Evagrio di Epifania nella collezione *Sources Chrétiennes*. Il testo

greco è quello stabilito dagli editori J. Bidez e L. Parmentier, *Ecclesiastical History of Evagrius*, London 1989, ristampato ad Amsterdam nel 1964. Gli emendamenti, in totale 14, riguardano i primi tre libri e sono elencati alla pagina 67 del primo volume. La traduzione è sostanzialmente quella di A.-J. Festugière, *Évagre. Histoire Ecclésiastique*, "Byzantion" 45 (1975), pp. 187-471. Ogni volume ha la propria introduzione e la propria bibliografia, anche se per ovvi motivi molti titoli si ripetono; ogni volume è dotato anche di propri indici, con tale differenza che nel primo volume i rimandi riguardano solo il suo contenuto, invece nel secondo i sei libri dell'intera opera.

Sarebbe inutile discutere qui il significato e il contenuto dell'opera storica di Evagrio, soffermiamoci però qualche istante sulle introduzioni presentate da Guy Sabbah, che forniscono una specie di chiave di lettura del testo. Nel primo volume l'introduzione presenta lo storico, cominciando dalla sua nascita a Epifania, nella Siria Seconda, intorno all'anno 535. Segue la descrizione dei primi tre libri, con attenzione alla specificità di ciascuno. A proposito del libro I si osserva, che esso non è sottomesso a una cronologia rigorosa e piuttosto distintamente tratta gli affari religiosi e quelle politiche legate all'epoca dei due concili efesini, del 431 e del 449. Il Libro II racconta le vicende intorno al concilio di Calcedonia (451) e al regno di Marciano (450-457) e di Leone (457-474). L'autore sottolinea l'intento ideologico dello storico: mentre Marciano è per lui un personaggio decisamente positivo, il suo successore già si presenta vacillante e perciò Evagrio elenca una serie di calamità cadute sull'Oriente, come un incendio, un terremoto, dei diluvi ecc., segni dell'ira di Dio. Il libro ha 17 capitoli, perché quello numerato come 18, molto lungo (p. 309-367) in effetti è un'appendice formata da estratti degli Atti del concilio di Calcedonia. Nell'introduzione troviamo anche la descrizione delle fonti di Evagrio, cioè, Eusebio, Socrate, Prisco di Panium, Eustazio d'Epifania, Giovanni Malalas, Zaccaria il Retore e Zosimo. Descrivendo il metodo dello storico, l'autore mette in rilievo l'intenzione di presentare solo i fatti considerati degni di memoria, e il rifiuto di presentare pettegolezzi la cui veracità non è sicura e che potrebbe danneggiare la buona fama pertinente alla dignità imperiale. Tuttavia nelle descrizioni dei problemi legati al diofisismo e al monofisismo dopo il concilio di Calcedonia, Evagrio non nasconde le sue simpatie e anche se cita Zaccaria, un filomonofisita, evidentemente presenta una interpretazione dei fatti favorevole ai diofisiti. L'introduzione al secondo volume, cioè ai libri IV-VI, presenta il loro contenuto, le fonti, tra le quali una particolare rilevanza possiede Procopio di Cesarea con la sua descrizione degli eventi politici, soprattutto sotto il dominio di Giustiniano. Grazie a questo la narrazione politica è meglio documentata che non quella ecclesiale; si evidenzia, che Evagrio addirittura omette la fine dello scisma acaciano nel 519 e ha scarso interesse per la lotta continua tra mia e diofisiti sotto Giustiniano. Secondo l'Autore questo sarebbe dovuto alla fede personale di Evagrio, semplice e forte, secondo la quale queste discussioni non avrebbero dovuto aver luogo. La stessa fede lo porta anche a un grande rispetto per la Sacra Scrittura e attira la sua attenzione sui miracoli e segni della volontà di Dio e sull'agiografia.

Con questa edizione gli studiosi offrono non soltanto un'edizione comoda del

testo classico, ma anche un valido strumento di lavoro costituito da numerose note storiche e filologiche, e pratiche tavole sinottiche.

H. Pietras, S.J.

GRUNDMANN, Regina – KATTAN, Assaad Elias (Hg.), *Jenseits der Tradition? Tradition und Traditionskritik in Judentum, Christentum und Islam*, De Gruyter, Boston 2015, pp. vii + 264.

By its very conception this book presents an original forum for making reticent traditions speak out at times even in spite of themselves, even if only to contradict themselves. In this sense, what it has to say is not something one could readily agree or disagree with, but rather something that provides food for thought without any of its concepts being rammed down one's throat. Willy-nilly the reader is induced to draw his or her conclusions. Its abundant and stimulant material makes it quite difficult to take sides, but rather to let oneself be drawn into an on-going discussion. At the same time, the very richness of the offer precludes the possibility of discussing each contribution in detail, which in the limited compass of this review would run the risk of doing justice to none of them. It is enough to suggest the drift of the argument and so content oneself with a brief description of the theme.

In the Foreword, the editors recall the genesis of this work. A Conference, held at the University of Münster between 11 and 13 July 2010, on *Tradition and Criticism of Traditions in Religions*, aimed at examining the interplay between what is passed on from generation to generation and these generations nonetheless trying to retain their freedom in the bargain by insisting on some critical distance from the expectations created by the whole process. Authors and editors study this procedure in Judaism, Christianity and Islam, while bearing in mind that precisely this interplay accounts to a large extent for the development of these religions as religions. The idea behind the work was to investigate not only the historical and contemporary manifestations of this criticism, but also the dynamic process that led to it (p. 3). The present publication reproduces the papers mostly in revised form, but advances no claim for comprehensiveness. Even then, the approaches used range from cultural anthropology to Christian theologies (p. 3). A general result is that criticism of religious traditions is by no means an exclusive trait of modern times, but was thoroughly present in Antiquity and the Middle Ages. That the criticism of religious traditions can become an integral part of that very tradition is one of the main conclusions of the present work (p. 3). After these preliminary considerations, the work falls into three parts: Judaism, Christianity and Islam, therefore in their chronological order of appearance in history.

The first study, Georges Tamer's, *Vorwärts Richtung Vergangenheit? Anmerkungen zur Entwicklung und Beschaffenheit von 'Tradition' in Judentum, Christentum und Islam* (pp. 5-17), sets the tone for all three monotheistic religions precisely by its paradoxical title, implying that for these religions to move forward they have to

return to their past. This he tries to justify by re-defining religion, traditions and religious tradition. That religion creates a system of meaning which facilitates the social order has been elaborated by Jewish, Christian and Muslim philosophers (p. 6). To speak of God as taking his origin in a transcendental world is surely too much, since God has no origin (p. 7). Religion has the knack of surviving ever new attempts to re-define it (p. 8). Likewise, religion, with an eye on the end of time, tries to tame the chaos (pp. 15-16). The next study, Dagmar Börner-Klein, *Interpretation der Tradition. Zur Frage der Anwendung der Kapitalgerichtsbarkeit nach rabbinischem Recht* (pp. 18-31), takes a concrete case. It examines how the rabbis, while upholding the Hebrew Bible and the Mischna's approval of capital punishment, tried to adapt it to the respective ruler's right to use capital punishment. In this context, the biographical reference to Origen's *Letter to Julian Africanus* (p. 30) serves as a biblical *Nota bene* from the story of Susanna. R. Grundmann's *Die Knochen Ḥiwis, des Hündischen, sollen zermahlen werden. Die fundamentale Traditionskritik des Ḥiwi al-Balkhi* (pp. 32-58), affords an instance of how criticism of tradition can become constructive or re-constructive of that very tradition. His 200 questions, challenging the fundamentals of Jewish faith as well as the authority of the Bible and of Jewish exegesis, along with the rebuttal of Saadia Gaon, in his *Book of Beliefs and Opinions*, helped crystallize a rationalistic explanation of the Bible. Peter Sh. Lehnardt, *Die hebräische liturgische Poesie in Italien im Lichte des Aufeinandertreffens von Traditionen. Werden und Wirken einer Randbemerkung Abraham Aben Esras in seinem Kohelet-Kommentar* (pp. 59-73) shows how Abraham ben Esra's point is to write a critical review of one tradition in the light of another rather than a critique of the use of Hebrew liturgical poetry as such (p. 59). Esra's encyclopaedic commentary on the Bible shows him to be a universal scholar (p. 60). Although Esra himself did not have much success in Rome, about hundred years later the Spanish school would be able to glean a rich harvest (p. 71). The next study, Farina Marx' *Kompilation oder Interpretation? Der Yalkut Shimoni zu Habakuk* (pp. 74-88), takes up the medieval compilation of Yalkut Shimoni and shows the author's creativity in altering the rabbinic sources and adapting them to his exegesis. Three forms of adaptation stand out: the full or defective change of the verses; grammatical adaptations, and even changes in the Biblical verses themselves (p. 76). Actually, the author of the Yalkut Shimoni considers the traditional exegesis to the Book of Habakkuk as foundation for a new commentary (p. 87). Philosphically challenging is Ephraim Meir's *Zu einer 'proflexiven' Philosophie und 'Proligion' – eine Inbeziehungsetzung der Philosophie Franz Fischers zum dialogischen Ansatz Martin Bubers* (pp. 89-110). 'Pro-ligion' is meant as a corrective to "re-ligion", often associated with something negative and full of inhibitive obligations (p. 89); to do this, Meir resorts to a comparison between Buber and Fischer. Yet where the former uses "dialogical" the latter choses "proflective", instead of "re-flective". Both sought after a "meta-religion" at once approving and critical of man (p. 90). Fischer thus assigned priority to practical reason, so that wisdom prevails at the expense of philosophy (p. 91). Indeed, in their *Dialektik der Aufklärung*, Horkheimer and Adorno argue that the Enlightenment actually did

not bring with it a real emancipation (p. 94). Proflexion breaks with the imperialism of the sciences (p. 95). Fischer was much attached to the Bible, but averse to dogma (p. 96). Fischer wanted to free the "I" from the chains of the self (p. 97); for Buber, the dialogical philosophy is only the cocoon, it is the "I-Thou" itself which corresponds to the butterfly (p. 98). "At the beginning is the relationship" (p. 99), whereby with relationship is meant encounter (p. 100).

In his *Das 'neue' und das 'alte' Gebot. Der Dekalog als Traditions- und Innovationstext im frühesten Christentum* (pp. 111-128), Hermut Löhr draws the conclusion that Christianity was faced with the task of reconciling tradition and innovation right from the start (p. 126). Recurring to force against faith dissidents is a recurrent case in point, used by Gerd Althoff in his *Papst Urban II. und das Massaker von Jerusalem. Zur Legitimation der Gewalt gegen Ungläubige* (pp. 129-152). This study explores the success of Urban II's sermon in summoning the First Crusade (p. 130). As background to the pope's sermon serves the ideology of persons under a ban, allowing the atrocities on the capture of Jerusalem to be compared to any punishment meted out to those who resist (p. 134). There follows Klaus Müller's *Plastizität des Gottdenkens: Über den Stachel der Geschichtlichkeit im Vernunft-Glaube-Verhältnis* (pp. 153-170), in which he claims that tradition, far from being a guarantee of continuity, is rather, right from the beginning of Christianity, a chain of discontinuities. History is thus novelty in continuity (p. 153), which can be gathered from the examples he gives: the challenge of Hellenization (p. 154), the reception of Aristotle in Aquinas' day, the challenges of modernism and of Vatican II, whereby the hermeneutic of the council re-proposes the question how much a religion of revelation can bear up with novelty (p. 157). This study brings home that a metaphysically committed world outlook needs a critical revision from time to time if it is to remain down to earth (166). With Jürgen Werbick, *Heilige Schrift und kirchliche Tradition – Identifikationsorte christlichen Glaubens* (pp. 171-182), the question is posed as to how to identify what is genuinely Christian in Holy Scripture and Church Tradition (pp. 171-172). The author tries to affect a paradigm shift from sources of authority to transmission of witnessing (p. 173), so long as the witness is understood as capable of perceiving and transmitting Revelation (p. 176). The author makes the point that only the magisterium can render the word capable of pronouncing God's message (pp. 178-179), yet he never asks whether liturgy plays a decisive part, in view of the *lex orandi, lex credendi*. Assaad Elias Kattan's challenging, *Heilige Tradition? Tradition und Traditionskritik in der christlichen Orthodoxie am Beispiel der Frage nach dem Frauenamt* (pp. 183-194) will certainly evoke quite different reactions even among Orthodox readers. Kattan says that whether Orthodox theologians are in favour or opposed, all feel that reasons have to be given for the answer (p. 183). He begins with the Rhodes Consultation in 1989, in which eighteen women participated (p. 184). Even Elizabeth Behr-Siegel, who considered the quotation from Gennadios Limouris reproduced at the beginning proof that a negative answer was a foregone conclusion, deemed the presence of so many women with the right to vote significant (p. 184). Kattan agrees with Behr-Siegl against Limouris (p. 186). While the idea that women are not equal with

men is rejected from the start, three consequences are evoked to sanction their exclusion from ordination to the priesthood: a) the Eve – Mary, Adam – Christ analogy; b) the relation of the Holy Spirit and women in the plan for salvation (T. Hopko / P. Evdokimov); c) the iconical argument (*Inter insigniores*). To this Kattan retorts that Rhodes, by leaving out the context of the ancient Church typology and by projecting uncritically sexual differences on the Trinity (p. 187), lacks scientific coherence. For him, the main difficulty with Rhodes is that Christ did not become *aner* (a male), but *anthropos* (a human being) (p. 188). The vicious circle of the Rhodes gathering was overcame through A. Kallis (p. 189), for whom the three main doctrines of the Seven Councils — Trinity, Christology, Iconography — could not be used against ordination of women. Behr-Siegel concludes that there is no argument against the ordination of women (p. 190). In the second version of his article, K. Ware affirms that the question of ordaining women is still open (p. 191). Whatever the worth of these arguments, one may safely conclude that the Orthodox do not operate with one concept of tradition (p. 191). The criticism of Rhodes is that it simply presupposed the validity of tradition, whereas the criticism itself differentiates between authentic and inauthentic tradition.

It is not at all evident that the Qu'ran is the 'Islamic *text*' par excellence (pp. 195; 200), for 20 years it was only oral, as Angelika Neuwirth claims in her *Koranforschung – eine 'politische Philologie'? Überlegungen zum Koran im spätantiken Horizont* (pp. 195-219). By developing ever more sophisticated cultic rituals, the Qu'ranic listeners gradually assumed the role of passive co-authors of the text (p. 195). Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorff's and F. Nietzsche's was a dispute over the "philology of the future" (p. 196), ultimately one between historicists and humanists, and here Nietzsche carried the day. But whereas the historical-critical method applied to the Bible led to the discovery of numerous ancient oriental texts, with the Qu'ran the search of the *Urtext* turned out something else — the Hebrew Bible itself (p. 198). For most of today's western experts, the Qu'ran does not amount to putting in writing an orally transmitted drama, but rather to a written corpus of prophetical statements (pp. 201, 204). The author explains that, in *Surat al-iẖlāṣ* the Nicene creed is rejected, not however the Jewish, the *Shema Israel* (pp. 214-216). To her telling, nowadays we need more than ever before a "futuristic philology", capable of mediating between cultural differences (p. 217). On this we hear more from Ursula Günther's *Die Bedeutung von Tradition für den Zugang muslimischer Jugendlicher zum Islam* (pp. 220-240). A vital aspect of Islam which emphasizes tradition is Sunna with its interest in the Hadith (p. 225). The young, however, caught in the strain between unchangeable belief and current cultural belongingness, easily drop the accusation of *bid'a* or illegitimate innovation (p. 225). Last but not least is Perry Schmidt-Leukel's *Traditionen überschreiten durch interreligiösen Dialog: Anmerkungen zum buddhistisch-islamischen Dialog aus christlicher Sicht* (pp. 241-260). He asks the question in which sense is it possible to move from the practical ethical side a discussion in dialogue between these two religions to the strictly theological level (p. 241). A list of dialogues which have already taken place is reproduced on p. 244. From questions concerning the eco-

logical crisis, globalization, social and economic injustice and other such themes which occupied the first three dialogues, we now move to Ikeda's and Tehranian's complaints about the decline of the religious spirit in our times, without specifying how the Buddhist and Muslim remedies they envisage can help us in the concrete (p. 245). It is not enough to exchange religious views, one must rather try to bring about change in one's appraisal of the others' belief (p. 247). Of late, however, the Buddhist-Muslim dialogue has entered into a new phase (p. 256). The main point is that what Buddhists affirm by their trans-personal and trans-conceptual ultimate reality, in the last analysis, corresponds to a large extent to Islam's transcendental essence of God (al-Dhāt) (p. 257).

Innovative as a model and method, the present work will perhaps produce less convergence than a desire to discuss in greater depth many of the issues raised that in the past, even the recent pass, have sometimes been cavalierly dismissed. With so many provocative statements the reader will find himself agreeing with some and disagreeing with others. The most important thing, however, is that this dialogue has taken place at all. At the same time one cannot suppress a critical note. An introductory study of the meaning of tradition would surely be in order. While this criticism is true as far as it goes, such a study would find itself before the formidable task not only of discussing three traditions at large, themselves sub-divided into a variety of complementary and/or conflicting approaches, but traditions that in their polyvalent import may vary from author to author in these sub-divisions. It would seem more reasonable to leave this task to another conference and another book, although the likelihood is that even in this way there would still remain room for further probing into methods, models and partial solutions.

E. G. Farrugia, S.J.

JACOBSEN, Anders-Christian (a cura di), *Origeniana Undecima. Origen and Origenism in the History of Western Thought. Papers of the 11th International Origen Congress, Aarthus University, 26/31 August 2013* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 279), Peeters, Leuven 2016, pp. 977.

L'ultimo colloquio origeniano è stato dedicato alla recezione del pensiero dell'Alessandrino in Occidente, anche se vari contributi sono andati oltre e hanno mostrato il suo influsso anche sugli autori orientali. Gli organizzatori hanno proposto la ripartizione degli articoli proposti in sette parti. La prima raggruppa le presentazioni dedicate alla recezione del pensiero origeniano in teologia e filosofia moderna. Alfons Fürst (pp. 3-28) ha mostrato la presenza di un tema preferito di Origene, cioè la libertà, negli scritti di Pico della Mirandola, di Erasmo e dei cosiddetti origenisti di Cambridge. Anche Theo Kobusch (pp. 29-46) ha toccato un tema vicino alla libertà, cioè l'univocità della morale. Elena Repetti (pp. 47-66) ha mostrato le discussioni sulla biografia di Origene in Francia del Seicento, lo studio di Peter W. Martens si è occupato dell'esegesi di Origene e delle opere moderne che ne parlano, Jana Plátová (pp. 87-94) ha esposto la sua esegesi di Mt 19,16-30, e Domenico Pazzini (pp. 105-114) quella della Samaritana (Gv 4) nell'opera di

Bultmann. L'esegesi di Giovanni è stato anche il tema del contributo di Patricia Cini (pp. 115-124). Vit Hušek (pp. 95-104) ha indicato gli elementi origeniani in Paul Ricoeur, e Margaret A. Schatkin (pp. 125-138) quello che passò in Occidente mediante le opere di Giovanni Cristostomo. Petr B. Mikhaylov (pp. 139-148) ha descritto le interpretazioni del mistero della storia in Origene e Anders-Christian Jacobsen (pp. 149-164) ha evidenziato la permanenza dell'idea della salvezza universale nell'Ottocento.

La seconda parte del libro è dedicata alla recezione dell'opera di Origene nella filologia moderna. Vi sono i contributi di Christoph Markschies (pp. 165-190) sulle edizioni moderne dell'Alessandrino, di Antonio Cacciari (pp. 191-200) sulle scoperte dei suoi testi negli ultimi decenni. Sulle omelie *in Salmos* recentemente scoperte a Monaco scrive Lorenzo Perrone (pp. 201-234), Cardula Bandt (pp. 235-246) sulle omelie trasmesse nelle catene, Franz Xaver Risch (pp. 277-301) sulla recezioni delle Scholia, e Barbara Villani (pp. 303-322) di nuovo sui Salmi, ma nelle edizioni di Sette e Ottocento. Emanuela Prinzivalli (pp. 247-275) è tornata sull'argomento di Rufino traduttore, e Samuel Fernández sulla struttura del *De principiis*, opera da lui edita recentemente. Tutta questa sezione ha il vantaggio di occuparsi di Origene stesso e della sua opera, perciò è più interessante per un patrologo che non le parti precedenti.

Nella terza parte hanno trovato posto i contributi sulla ricezione di Origene nel Medioevo e nel Rinascimento. Ne parla Bernard Pouderon (pp. 339-366), Jon F. Dechow (pp. 367-394) e Ercole Erculei (pp. 395-405). Mark W. Elliott (pp. 415-430) e Tobias Georges (pp. 431-440) hanno dedicato i loro articoli a Pietro Abelardo.

Con la quarta parte di nuovo si torna ai Padri della Chiesa, anche se si va fino a Eriugena. Ilaria Ramelli (pp. 443-467) scrive della ricezione d'Origene nella tradizione teologica e filosofica, ma in pratica s'interessa di Eusebio, del *Dialogo di Adamanzio*, di Agostino, di Macrobrio e finalmente di Eriugena, dedicando molto spazio soprattutto all'idea d'apocatastasi, analizzata da questa studiosa a varie riprese in precedenza. Lenka Karfícová (pp. 469-478) tratta della volontà in Origene e in Agostino, fa la comparazione tra questi due dottori, invece dell'antropologia cosmica, si occupa Augustine Marie Reisenauer (pp. 479-488). Filip Outrata (pp. 489-500) tratta delle possibili influenze della dottrina origeniana del libero arbitrio su Giuliano di Eclano, Andrew M. Selby (pp. 501-509) tratta di Giovanni Battista e dello Spirito Santo in Origene e Ambrogio, Volker H. Drecoll (pp. 511-524) si occupa della polemica anti manichea di Orosio nel *Commonitorium* e del suo uso di idee origeniane. La stessa opera è oggetto di studio di Uta Heil (pp. 525-543). In seguito Gerald Bostock (pp. 545-561) mostra l'influenza di Origene sulla tradizione celtica, Manabu Akiyama (pp. 563-574) su Gregorio Magno e le sue omelie in Ezechiele e Mirian Adan Jones (pp. 575-585) sull'esposizione *in Canticum* di Gregorio Nisseno. Di Eriugena origenista parla John Gavin (pp. 587-595) e Eirini Artemi (pp. 597-611).

Alla ricezione di Origene nella mistica occidentale e nella liturgia hanno prestato attenzione quattro studiosi: Andrew Liuth (pp. 615-629) scrive sul misticismo occidentale, György Heidl (pp. 629-645) sull'influsso di Origene e Ippolito su Am-

brogio, Jane Schatkin Hettrick (pp. 647-657) sulla preghiera *Sub tuum praesidium* con il termine Theotokos di possibile paternità origeniana, e Monica Tobon (pp. 659-678) sulla preghiera in Evagrio.

Più abbondante è la parte sesta, sulla recezione del pensiero origeniano in Oriente. Meno male che gli organizzatori del Congresso non si sono irrigiditi sul tema generale, su Origine nel pensiero occidentale, perché gli articoli di questa sezione sono interessanti. Olga Alieva (681-689) scrive su Gregorio il Taumaturgo, Maria Luise Munkholt Christensen (pp. 691-700) sui commenti al *Padre nostro* di Origene e Gregorio Nisseno, Georgios Skaltsas (pp. 701-720) sulla questione dell'estasi in questi due autori e Lucian Dîncă (pp. 721-731) sull'influenza di Origene sulla teologia d'Atanasio; a mio parere l'autore continua l'interpretazione alquanto mitica dei testi atanasiani sull'arianesimo, non posso essere d'accordo che l'insegnamento sulla generazione del Figlio dalla sostanza del Padre continuasse l'insegnamento d'Origene, perché lui lo nega espressamente. L'articolo seguente è di Roberta Franchi (pp. 733-746) sull'influsso di Origene su Metodio d'Olimpo, quello di Vladimir Cvetković (pp. 747-757) su Massimo il Confessore e sullo stesso il testo di Bogna Kosmulska (pp. 759-766). Sulla Trinità in Origene e Didimo scrive Kellen Plaxco (pp. 767-782) e Ioannis Pilouris (pp. 783-795) sulla presenza delle *epinoiai* di Cristo nel palamismo.

La raccolta termina con la settima parte detta *Miscellaneous*, contenente gli articoli non classificati nelle parti precedenti. Sono gli studi di Pier Franco Beatrice (pp. 799-819) sugli scritti apostolici negli *Hypomnemata* d'Eracleone, di Andrew M. Harmon (pp. 821-830) sui temi stoici in Origene, di Paul Hartog (pp. 831-841) su Mt 10, 23 e la questione del martirio volontario, di Giulio Maspero (pp. 843-856) sul Logos, di Róbert Somos (pp. 857-870) sulla questione della conoscenza, di Anna Usacheva (pp. 871-885) sulla perfezione sotto gli aspetti mistico ed intellettuale e di Ilaria Vigorelli (pp. 885-900) sul significato di *schesis* in Origene.

Il volume, come anche i precedenti della stessa serie delle conferenze origeniane, finisce con degli indici molto accurati, cioè quello biblico, delle opere dello studioso d'Alessandria, delle opere antiche i medievali citati e degli autori moderni. La raccolta è significativa e valida, come le precedenti e senza dubbio sarà consultata e citata dagli studiosi di Origene e della sua posterità.

H. Pietras, S.J.

PETTINAROLI, Laura, *La politique russe du Saint-Siège (1905-1939)*, École française de Rome, Rome 2015, pp. 937.

La ricerca di Laura Pettinaroli, che si distende su quasi un migliaio di pagine (senza contare la massa di documentazione relativa, resa disponibile on-line), porta a compimento un'opera iniziata con la tesi sullo stesso argomento, sostenuta dall'autrice all'università di Lione nel 2008. Si tratta certamente di un lavoro prezioso, che giunge quasi a suggello di una stagione di apertura di archivi e disponibilità di documentazione, nei venticinque anni dalla caduta del regime sovie-

tico, che si è ultimamente ridotta quasi fino all'esaurimento, a causa delle nuove chiusure e diffidenze reciproche tra la Russia putiniana e il mondo occidentale in generale, Vaticano compreso. È il frutto di quella circostanza che la stessa autrice chiama la "rivoluzione documentaria e la diversificazione degli approcci" degli anni Novanta (p. 17), ricordando i cinque incontri tra storici russi e vaticani tra il 1999 e il 2013. Tale "rivoluzione" appare oggi smentita dal ritorno alle reticenze e alle interpretazioni fortemente condizionate da schemi ideologici rigidi, come i nazionalismi reciproci russo-ucraini o le critiche radicali e populiste alla globalizzazione e alle sue cause. Eppure, a pochi mesi dallo storico incontro a Cuba tra il Papa di Roma, Francesco e il Patriarca di Mosca, Kirill, la rilettura dei drammatici passaggi storici di inizio Novecento aiuta sia a sostenere le speranze, sia a dissipare le illusioni.

La prospettiva dell'opera della Pettinaroli si colloca in una dimensione piuttosto singolare, nel panorama della storia russa contemporanea. Si tratta principalmente di una prospettiva istituzionale e "diplomatica", più che storico-politica o culturale e religiosa, anche se l'autrice offre ampie sintesi di tutti gli aspetti della vicenda, e in generale sulla "antropologia religiosa" (p. 26) che ne emerge. L'attenzione principale si sofferma sui progetti dei vertici della Chiesa Cattolica riguardanti la Russia prima e dopo la rivoluzione, e sulle modalità di ricezione degli stessi da parte delle autorità zariste e rivoluzionarie. L'ampia bibliografia esaminata e presentata rivela in effetti una certa carenza di analisi nella storiografia, nella presentazione di un quadro generale delle relazioni russo-vaticane nei primi quaranta anni del secolo; molte sono le monografie su aspetti locali o personaggi particolari, come il metropolita ucraino Szeptyckyj o il gesuita d'Herbigny, i papi Pio XI e XII, vari missionari e rappresentanti della politica russa rivoluzionaria, ma manca una visione d'insieme. La Pettinaroli prosegue in questo l'opera del valente storico italiano Angelo Tamborra, autore nel 1992 del pregevole *Chiesa Cattolica e Ortodossia russa*, ristretta peraltro alle relazioni tra le due Chiese, e precedente alle nuove ricerche del post-comunismo. In parallelo, tra gli scritti più recenti, si pongono i contributi di alcuni dei partecipanti agli incontri tra storici russi e vaticani, come Viktor Gajduk (*Russia e Vaticano tra XIX e XX secolo: il dialogo secondo materiali d'archivio inediti*, del 2002) e l'ex-ambasciatore russo presso la Santa Sede Jurij Karlov (*Il potere sovietico e il Vaticano 1917-1924*, del 2002 e *La Russia e il Vaticano tra il febbraio e l'ottobre 1917: un'occasione perduta*, del 2006), ma anche la ricostruzione del professore del PIO Constantin Simon sulla storia della commissione Pro Russia (OCA 283), quella dell'assunzionista Antoine Wenger (*Catholiques en Russie d'après les archives du KGB 1920-1960*, del 1998) e quella di Marisa Patulli Trythal sulla missione di p. Walsh (*The little known side of Fr. Edmund Walsh. His mission to Russia in the Service of the Holy See*, del 2010). Giustamente vengono ricordate dall'autrice anche le pubblicazioni di Giovanni Codevilla, il maggiore specialista italiano sulle relazioni tra Chiesa e Stato in Russia (recentissima la sua *Storia della Russia e dei paesi limitrofi. Chiesa e Impero* in quattro volumi, Jaca Book 2016, il terzo volume in particolare su *L'impero sovietico 1917-1990*), anche se va riconosciuto che l'interesse di Codevilla non riguarda in particolare i rapporti

ufficiali tra Russia e Vaticano, quanto più in generale le vicende delle varie comunità religiose in Russia, a partire dalla Chiesa Ortodossa, come anche nel libro citato di Adriano Roccucci, *Stalin e il patriarca: Chiesa Ortodossa e potere sovietico, 1917-1958*, del 2011. L'autrice ringrazia il padre Vincenzo Poggi del PIO, purtroppo venuto a mancare di recente, per le sue ricerche sulla fondazione dell'Istituto, pur lamentando il mancato permesso alla consultazione dei suoi archivi (p. 360).

L'opera di Laura Pettinaroli cerca di rendere più intelligibile la complessa relazione tra Russia e Vaticano, mettendone in luce le tante contraddizioni e gli ondeggiamenti, ciò che l'autrice chiama il *décalage saisissant* tra le due entità statali e ideologiche (p. 9). L'analisi è suddivisa in tre periodi distinti: 1905-1917 (*La Russia vista da Roma*, pp. 39-250), 1917-1929 (*La nuova Russia al centro delle preoccupazioni della Santa Sede*, pp. 251-542) e 1929-1939 (*La politica russa della Santa Sede tra crisi e spiritualizzazione*, pp. 543-791). Pur non presentando grandi rivelazioni o inedite testimonianze sul periodo storico sviscerato, il testo è di grande utilità per comprendere gli snodi dell'evoluzione di una storia in cui il Vaticano ha cercato più volte di intervenire da protagonista, relegandosi però quasi sempre al ruolo di spettatore, e neanche in prima fila. Dopo aver riepilogato brevemente la storia delle relazioni diplomatiche a partire dal Settecento, si mette in evidenza una problematica interna alla stessa Chiesa Cattolica, mai risolta fino in fondo, nella tensione tra le esigenze locali di un cattolicesimo prevalentemente polacco, e le grandi visioni missionarie di Roma, che ha spesso guardato alla Russia come possibile *partner* di una grande riunificazione dei cristiani a livello universale, come del resto avviene ancora oggi. Vengono ricordati nel testo i tentativi di riunione e l'evoluzione della coscienza e del linguaggio ecumenico a inizio Novecento, con i contorni più audaci della "questione orientale" cattolica, che diventa per tutto il secolo principalmente proprio la "questione russa", a cui il Vaticano si è dedicato con zelo apostolico indomabile, per poi quasi esaurirsi all'inizio del terzo millennio.

Gli eventi rivoluzionari hanno costituito una provocazione formidabile per la Chiesa, una delle sfide più impegnative di tutta la sua storia, di fronte a un nuovo ordine che si proponeva esplicitamente di cancellare il fenomeno religioso nel mondo contemporaneo. La Chiesa Cattolica ha cercato in ogni modo di penetrare, condizionare e infine contrastare questo insorgente "impero del male", sia con le trattative diplomatiche anche più spregiudicate (come la "missione di soccorso" di p. Walsh, p.449ss e i piani della Pro Russia di mons. d'Herbigny, p. 458ss). L'effervescenza del periodo rivoluzionario, soffocata dalle terribili persecuzioni degli anni Trenta, ha portato poi all'internazionalizzazione della questione russa (p. 633ss), con le scelte di campo della guerra fredda e i suoi condizionamenti ideologici. La Santa Sede ha comunque sempre cercato di tenere aperta la porta a ogni minima possibilità di dialogo e trattativa, con soluzioni dinamiche e innovative (p. 255ss), anche se quasi sempre con scarsi risultati, come confermato anche dalla sterile *Ostpolitik* del lungo dopoguerra.

La ricostruzione di tanti progetti e tentativi è presentata dall'autrice con dovizia di particolari e profondità di analisi, con una naturale preferenza per i contributi francesi a queste vicende, che del resto sono assolutamente preminenti nel

periodo considerato. Preziosa la lettera di mons. d'Herbigny al card. Gasparri nel 1921 (p. 416) con la proposta di una gerarchia russo-cattolica internazionale pronta a ristabilire la presenza dei cristiani nel regno dell'ateismo, cominciando dalla nomina a Parigi di un vescovo per i russi: "Quand la Russie sera accessible, cet évêque pourra immédiatement passer en Russie pour représenter le Saint Siège", una "russificazione" del cattolicesimo (o una "cattolicizzazione" della Russia), però "sans offenser les Polonais", in vista di un nuovo ordine mondiale: "Par cette porte, le Saint-Siège entrerait dans la Société des Nations". Da qui la formazione per tutto il dopoguerra di sacerdoti cattolici dedicati alla Russia, *quotidie dare Domino in sacrificium seipsos pro populo Russo* (p. 585). Il sogno di d'Herbigny e di Pio XI si scontrerà con la realtà e la doppiezza delle politiche sovietiche, che hanno sempre sfruttato la Chiesa per la realizzazione dei propri scopi, senza in realtà mai nulla concederle. Questi piani hanno comunque condizionato il dibattito, ancora non spento, sulle conversioni e la testimonianza (p. 517ss), se cioè la Chiesa Cattolica debba mirare ad ampliare il più possibile la propria presenza, con spirito di proselitismo, o limitarsi a offrire la propria collaborazione anche a chi è in effetti restio ad avvalersene.

Lo sforzo eccezionale della Santa Sede per capire i cambiamenti della Russia, ribaditi nelle conclusioni dell'opera (p. 791), prosegue ancora oggi, attraversando ancora numerose zone d'ombra e accarezzando nuove utopie, che impongono di non indebolire, anzi approfondire la ricerca, come suggerisce il meritevole lavoro di Laura Pettinaroli.

S. Caprio

RAMSEY, John (Patrick), *The Minor Clergy of the Orthodox Church: Their role and life according to the canons*, CreateSpace, 2016, pp. 90.

The subject proposed by John Ramsey, namely *The Minor Clergy of the Orthodox Church: Their Role and Life According to the Canons*, highlights the role and importance of Canon Law in the practice of the church regarding the minor clergy. The book examines canons relevant to the theological and liturgical traditions of the Orthodox Church from an interdisciplinary perspective.

The appearance of such a book is a welcome event and its author, a clerical monk deeply involved with the liturgical life of the Orthodox Church, has excelled in presenting a thorough analysis and synthesis of his subject.

The reviewed volume includes an Introduction (which presents the Context of the Examination, Outline of the Examination and the Terminology) followed by seven chapters, each developing a canonical issue under the following titles: Present Practice; Canon Law (dealing with Canonical Penalties, Functions of the Minor Orders, Qualifications to be in Minor Orders, Obligations of the minor clergy, Expected Standards of Behaviour of Minor Clergy); Theology of the Minor Orders; Functions of the Minor Orders; Historical Evidence; The Place of Women in the Clergy; Canon Law and Pastoral Exceptions; Conclusion; Appendix, which

mentions the Canons on the subject debated, namely the Canons of the Apostles, Ecumenical Councils, Local Councils, Fathers and, finally, the Bibliography.

To begin with, the author explains the meaning of the term "minor clergy" or "minor orders", which is used, as the author explains, to differentiate these offices from those of bishop, priest and deacon, which are referred to as "major clergy". The term "minor clergy" refers to the following categories: lectors, cantors, sub-deacons, exorcists, acolytes and doorkeepers (p. 6). The author's approach to the topic is supported by comprehensive references to the canonical tradition and Byzantine commentators of the 12th century.

One point in particular should be stressed, namely, the minor orders today enjoy different degrees of involvement, their roles being more or less predominant from church to church. In the second chapter the author reminds us that "when the canons speak of the clergy, they include the minor orders as well as the major order" (p. 9). Next he discusses the canonical provisions regarding the four penalties that may be applied to minor clergy (deposition, preventing promotion, suspension and excommunication), mentioning that only one penalty can be given at a time. As for the functions of the minor orders, the author mentions reading, chanting, door-keeping and exorcism, but then enters into an extensive discussion of the qualifications needed to be ordained (such as being ordained by a single bishop, not being possessed by a demon, not being the slave of another man and having an impeccable personal and public life). Of particular interest is the analysis of the obligations of the minor clergy. Thus, one must keep in mind that, once engaged as a member of the clergy, "The cleric has been set apart for the service of the Church and, as such, he is no longer free in his movements or as to how he can engage with secular life" (p. 22). The author extensively discusses rules related to marriage, fasting, involvement with secular affairs, such as farming or holding government offices or military positions, property and legacy, the commitment to one's church, and restrictions concerning whom clerics can go to for settling disputes with other clergy (i.e. not making an appeal to secular courts, but to church authorities). Beside such obligations, the minor clergy are required to obey certain standards of behaviour, "not much different to what laymen are also expected to maintain" (p. 28). These standards are analysed along with the penalties provided by the canons.

In the third chapter, *Theology of the Minor Orders*, the author asserts that "the minor orders are generally seen primarily in terms of function" (p. 37) as they fulfil such roles as purification (through reading and chanting the divine words) or teaching, explaining such roles by references to canons, Holy Fathers and the Old Testament. He discusses the functions of the sub-deacons previously considered servants of the deacons "to handle, prepare and guard the holy vessels" (p. 42), to wash the hands of the bishop and priests, look after the vestments or participate in processions while also having attended the doors. Secondly, the lector' and cantors' function is to read or sing the divine words. Lastly, the author refers to the function of exorcists and doorkeepers, which are obvious in their names.

In the chapter entitled *Historical Evidence*, the author considers the historical evidence of the minor orders in the Church from the mid-second century — as first

mentioned in Justin the Martyr's Apologies — through the third century up to the fifth century, when schools of lectors were set up, and the eighth century when "we find the clerical orders numbered as seven in the canons of the Church of England" (p. 52). The author concludes that "there are no formal grounds to determine that they have become officially redundant" (p. 53).

A rather comprehensive analysis of women's place in the clergy, "a particularly pressing topic today" (p. 54) as the author asserts, is carried out in the sixth chapter that tackles this issue by addressing the topic of the deaconess, considered in some places part of the minor clergy. Acknowledging that the canons refer rather implicitly to men as clergy and that the only reference to female ordinations regards the deaconess, the author provides evidence that this is the only role permitted to women and analyses the similarities as well as the differences between the function of the deacon and deaconess.

Of particular interest is the last chapter, *Canon Law and Pastoral Exceptions*, that discusses the question whether an uncanonical service is better than no service. After analyzing various situations and solutions, he concludes that "while canonically ordained clergy should conduct the services, if there is pressing need for an exception then the practice can follow as closely as possible to correct procedure" (p. 61).

In summary, John Ramsey's *The Minor Clergy of the Orthodox Church: Their role and life according to the canons* can be considered a handbook that is useful both to theology scholars and to laity looking to deepen their knowledge of Church life. It skilfully elucidates an issue that, paradoxically, is ancient, yet with relevance to present day endeavours of preserving and understanding Church offices.

E.-I. Roman

YACOUB, Joseph & Claire, *Oubliés de tous. Les Assyro-Chaldéens du Caucase*, Éditions du Cerf, Paris 2015, pp. 316.

Les auteurs de ce livre dédié aux Assyro-Chaldéens du Caucase, l'ont écrit en mémoire des parents de Joseph Yacoub qui, fuyant leurs villages en Iran (Khosrava et Pataver), s'installèrent en Géorgie (Tbilissi) et ensuite en Syrie (Hassaké). Leur ouvrage débute avec la question : « qui sait qu'il existe au Caucase des Assyro-Chaldéens qui ont été victimes de l'histoire tragique de la Première Guerre mondiale et du génocide arménien et assyro-chaldéen de 1915 ? » (p. 9). En effet, la trajectoire russe et caucasienne des Assyro-Chaldéens (Géorgie, Arménie, Azerbaïdjan, Caucase du nord) est largement méconnue et leurs liens avec les Russes et l'Église orthodoxe encore moins. Vivant dans un environnement turco-persan hostile, à la périphérie de ces deux empires, les Assyro-Chaldéens cherchèrent protection. Ils la trouvèrent auprès des Russes, liant leur destin à la Russie et suivant ses pas dans le Caucase.

« Ce livre se veut une monographie régionale sur une minorité peu connue du Caucase, néanmoins importante, qui espère à nouveau, malgré tout, en se réappropriant sa langue, sa religion et sa mémoire, très conservatoires de son identité »

(p. 17). L'ouvrage est divisé en deux parties : la première s'intitule *Sans la Russie, point d'Assyro-Chaldéens au Caucase*, alors que la seconde s'intitule *Que sont-ils devenus ?* Il contient également de précieuses pages de bibliographie pour une recherche plus approfondie sur le sujet.

Après avoir rapidement brossé le contexte historique et géopolitique de la présence assyro-chaldéenne au Caucase, les A. relatent les cent ans de guerres et de traités (1774-1878) et leurs conséquences sur les Assyro-Chaldéens : les quatre guerres avec l'empire ottoman, la guerre de Crimée et les deux guerres russes avec l'empire perse. Jusqu'au milieu du XVIII[e] siècle, les Assyro-Chaldéens vivaient dans leur habitat historique, partagés entre la Perse et l'empire ottoman (surtout le Hakkari), à l'abri des influences politiques et religieuses. À partir de 1770 est lancée l'offensive territoriale de la Russie vers la Transcaucasie avec des visées sur la Géorgie, l'Arménie orientale et l'Azerbaïdjan, poussant vers la Mer Noire et la Mer Caspienne. Cette politique de conquête, avec sa lutte contre la Perse et la Turquie, aura des répercussions sur la destinée des Assyro-Chaldéens. Leur installation dans le Caucase s'échelonne entre 1770 et 1918, à la suite de l'expansion territoriale russe ou bien pour fuir les massacres. La Géorgie et l'Arménie, pays chrétiens face aux deux empires musulmans turc et perse, furent des atouts géostratégiques dans la politique de conquête russe du Caucase. La Géorgie orientale devint russe en 1801 et fut le point de départ de sa domination sur la région. Après le traité de Turkmentchaï de 1828, la Transcaucasie passa complètement sous la tutelle russe, consacrée par des traités signés entre 1812 et 1829. En 1864, le Caucase était pratiquement conquis par les Russes et ce rapprochement des frontières facilitera l'émigration des Assyro-Chaldéens. En outre, vu la proximité géographique et les affinités religieuses communes, un certain nombre d'Assyro-Chaldéens soutinrent les Russes dans leurs campagnes sur les fronts turcs et persans. D'autres se convertirent plus tard à l'orthodoxie. C'est dans ce contexte historique et géopolitique qu'il faut situer l'établissement des Assyro-Chaldéens au Caucase et en Russie. Sept traités sont signés entre 1774 et 1878 (cinq avec l'empire ottoman, deux avec la Perse), mais tous sont imposés par la Russie à l'empire ottoman et à la Perse et perçus comme « une espèce de séquestre politique ». Au lieu d'assurer la protection des minorités chrétiennes d'Orient, ces traités n'ont fait qu'alimenter, surtout en Turquie, une frustration envers les grandes puissances, ainsi qu'une méfiance envers les minorités chrétiennes qui vont culminer dans un panturquisme, un autoritarisme et un panislamisme, avec le rejet des aspirations nationales ethniques et religieuses, surtout en Anatolie. L'idéologie ultranationaliste des Jeunes Turcs (1908-1918) débouchera sur la folie du génocide de 1915.

Les A. fournissent également le cadre ecclésial des deux Églises chaldéenne et nestorienne afin de mieux percevoir l'histoire des Assyro-Chaldéens du Caucase et de la Russie (leur résistance culturelle et leurs liens avec l'orthodoxie russe). Ils abordent l'épopée des premiers missionnaires latins avant et au cours du XVII[e] siècle dans le Caucase. Ceux-ci s'efforcèrent de ramener nestoriens, jacobites, arméniens et géorgiens dans le giron catholique. À travers les récits de missionnaires, voyageurs, militaires, géographes et explorateurs, les A. retracent les grands

moments de l'émigration assyro-chaldéenne au Caucase et en Russie. Ces récits démontrent bien que la présence des Assyro-Chaldéens est bien antérieure à la Première Guerre mondiale. Les A. soutiennent que cette présence possède un enracinement historique confirmé par les sources assyro-chaldéennes. Malgré les vicissitudes politiques et les tensions communautaires, les Assyro-Chaldéens d'Ourmiah et de Salmas ont connu un réveil identitaire, voire même un début de mouvement nationaliste au cours de la période 1840-1915. On assiste à un foisonnement de publications produit par un fort courant culturel et intellectuel allant de pair avec une ouverture au monde extérieur et à la modernisation. En même temps, une nouvelle vague d'émigration du Caucase et de la Russie s'amorce vers l'Europe et les Etats-Unis. Une intelligentsia et une bourgeoisie se forment ainsi parmi les Assyro-Chaldéens. Les A. illustrent leur production littéraire par quelques noms (Thomas Audo, archevêque chaldéen d'Ourmiah et linguiste, martyrisé en juillet 1918 ; Paul Bedjan, orientaliste lazariste chaldéen) et par des périodiques dont il convient de signaler le rôle éveilleur et fédérateur joué par la revue *Kukhva* ('étoile'). Ces publications constituent une source incomparable pour connaître la communauté assyro-chaldéenne et son sursaut culturel et identitaire entre 1840 et 1915. Les A. se penchent ensuite sur les motifs de la migration assyro-chaldéenne, en faisant d'abord une parenthèse sur la présence des missionnaires au Caucase et en Perse qui nous renseignent sur les us et coutumes des Assyro-Chaldéens et leurs liens avec le Caucase. Cette migration s'explique par divers facteurs: l'économie, la géopolitique, les catastrophes naturelles, les épidémies, la famine, la sécheresse, les guerres, les persécutions et les péripéties autour du tracé frontalier entre la Turquie et la Perse. Les A. se concentrent toutefois sur les facteurs géopolitiques et les grands moments de persécution. En effet, l'histoire des Assyro-Chaldéens est parsemée de persécutions et de massacres qui ont provoqué des départs massifs de Turquie vers la Perse et, par la suite, vers la Russie. Sont passés en revue les événements de 1837, ceux de 1843-1847, ceux de 1890-1896, ceux de 1906-1914 et bien entendu le génocide de 1915 resté dans la mémoire collective comme l'année de l'épée (*Seyfo*).

L'année 1831 prélude à l'entrée du pouvoir ottoman dans le pays des Assyro-Chaldéens ainsi qu'à une intensification d'incursions et de massacres perpétrés par les Turcs et les Kurdes. Mais ce fut essentiellement au cours de l'année 1915 que des milliers d'Assyro-Chaldéens périrent sous le glaive ou furent déportés ou convertis de force à l'Islam. À plusieurs reprises, les Assyro-Chaldéens tentèrent l'exode vers le Caucase pour sauver leurs familles d'une mort certaine. Les exactions débutent en octobre 1914 avec les massacres des Assyriens du Hakkari, ce qui entrainera un exode vers Salmas et Ourmiah et, suite au retrait russe en janvier 1915, vers le Caucase, avec un flot de réfugiés originaires de Van, du Bohtan, du Hakkari et de Salmas/Ourmiah. Les A. citent les témoignages relatant le premier exode du Bohtan et d'Ourmiah vers le Caucase entre octobre 1914 et mai 1915, le nouvel exode de Van et de Bitlis en juillet 1915, l'exode des Assyriens montagnards au Hakkari en octobre 1915, ainsi que l'ultime tragédie de 1918 quand, rien qu'à Ourmiah, les Turcs, Kurdes et Persans massacrèrent seize mille chrétiens, y

compris des prélats et des missionnaires (e.g. Jacques Emile Sontag, lazariste et délégué apostolique ainsi que Thomas Audo, archevêque chaldéen, et ses prêtres). Les Assyro-Chaldéens de Perse et de Turquie arrivent au fil des événements et des circonstances en Arménie, en Géorgie et en Azerbaïdjan, mais également dans d'autres lieux d'émigration au sein de l'empire russo-soviétique (Moscou, Saint-Pétersbourg, Ukraine, Biélorussie, Kazakhstan).

La question « Que sont-ils devenus entre leur moment d'arrivée durant la période russe et la période soviétique, puis plus tard sous les indépendances caucasiennes ? » fait l'objet de la seconde partie de l'ouvrage. Les A. la divisent en quatre sections chronologiques : 1) la période russe jusqu'en 1920, 2) la période soviétique, 3) les indépendances caucasiennes et 4) le rétablissement des liens avec l'Église d'Orient.

L'aide et la toute-puissance de l'empire russe, ainsi que la crainte de l'environnement turco-persan musulman expliquent en grande partie la facilité avec laquelle les Assyro-Chaldéens passèrent, toutes confessions confondues, à l'orthodoxie. Les migrants embrassèrent souvent l'orthodoxie par commodité pour sortir de l'isolement et pour des raisons pratiques. Bien souvent, il ne s'agissait pas d'une véritable conversion fruit d'un discernement : l'orthodoxie leur était tout simplement imposée. Ce qui fait qu'aujourd'hui, ils se trouvent souvent dans la confusion quant à leur appartenance religieuse réelle. Les A. relatent minutieusement les diverses vagues de conversion des immigrés assyro-chaldéens à l'orthodoxie russe ainsi que les efforts de russification des Églises nestoriennes (cf. la mission orthodoxe à Ourmiah en 1898). De toute façon, rien n'explique une conversion si rapide et massive, si ce n'est par un besoin d'assistance ou pour des nécessités d'ordre matériel. La pénétration de l'orthodoxie au sein du peuple assyro-chaldéen était, en somme, davantage politique que religieuse.

Un autre aspect est celui de la résistance assyro-chaldéenne à leur élimination du Hakkari et de la Perse. Pour se protéger des massacres et de l'émigration forcée loin de leurs terres, les Assyro-Chaldéens ont eu recours à l'auto-défense et à la résistance sur plusieurs fronts, durant et après la Première Guerre mondiale. Ils se sont engagés, sous l'influence des circonstances politiques et géostratégiques, tantôt avec les Russes au nord de l'Iran et au Caucase, tantôt avec les Anglais en Irak ou encore avec les Français en Syrie, voire avec les Arméniens. « Dans ce cadre, quatre formations militaires et périodes historiques sont à distinguer et méritent d'être analysées : celle des bataillons levés par les Russes, durant la période 1915-1917, au Hakkari et à Ourmiah-Salamas, la bataille d'Ourmiah de mars-juillet 1918, où les Assyriens sont délaissés à leur propre sort et abandonnés par les Alliés, le bataillon assyro-chaldéen en Syrie, recruté par la France au Caucase à l'époque du mandat français, et les *Assyrian Levies* en Irak, levés par les Anglais à l'époque du mandat britannique. Durant toutes ces phases, des déclarations d'autonomie voire d'indépendance, leur avaient été faites par les Alliés » (p. 175). C'est à la suite du terrible massacre de l'année 1915, perpétré par les troupes turco-kurdes après le retrait russe d'Ourmiah et de Van, que les Assyro-Chaldéens organisent leur auto-défense et résistance.

Une section est consacrée aux différentes délégations assyro-chaldéennes à la conférence de la Paix à Paris, où elles plaident leur cause avec ardeur. La multiplicité de délégations (sept au total) et de mémorandums (onze au total) a certainement nui à leur unité et le sort de ces mémorandums est très varié: certains sont accueillis, d'autres restent dans les coulisses, d'autres encore sont carrément ignorés. Insistant sur l'ampleur et l'horreur des exactions au cours de l'année 1915, les délégations font connaître leurs revendications politiques accompagnées de demandes de compensation pour les dommages subis. On trouvera plus de détails sur le sujet dans l'ouvrage de Claire Weibel-Yacoub, *Le rêve brisé des Assyro-Chaldéens, l'introuvable autonomie*, Cerf, Paris 2011, cf. *OCP* 82 (2016) 269-273. Au lendemain de la Première Guerre mondiale, la Société des Nations confiait le mandat sur la Syrie et le Liban à la France et le mandat sur l'Irak, la Jordanie et la Palestine à l'Angleterre. Pour asseoir son autorité sur la Syrie et évincer celle de l'Emir Fayçal, la France fit appel à des volontaires parmi les minorités comme les Assyro-Chaldéens du Caucase et du Kouban. Ainsi fut créé le bataillon assyro-chaldéen en avril-mai 1920 dans le cadre du plan du général Gouraud pour assurer la protection de l'axe qui relie la Méditerranée à Ourfa et Mossoul, en repeuplant les territoires par des populations assyro-chaldéennes dévouées à la France. En effet, le gouvernement français approuvera le transfert en Syrie des volontaires assyro-chaldéens du Caucase. Par contre, la soviétisation des républiques caucasiennes fera obstacle au recrutement des volontaires assyro-chaldéens. De plus, à peine sortis d'une guerre, ils ne voulaient pas en commencer une nouvelle. De son côté, l'hostilité anglaise empêchera le transfert des volontaires assyro-chaldéens d'Irak. Même si de nombreux réfugiés assyro-chaldéens pourront quitter le Caucase et s'installer dans la région de Baalbek, les Assyro-Chaldéens resteront déçus et sans plus aucune illusion après tant de promesses faites mais non tenues par les Anglais, les Français et les Russes. Leur rêve de Mossoul comme nouvelle Ninive vole en éclat. La conclusion sera amère: les puissances n'ont pas tenu parole ; les Assyro-Chaldéens ont été utilisés en fonction du contexte géopolitique et des intérêts des puissances.

La période soviétique succédant à la période russe à partir de 1920 comportera de grands bouleversements pour les Assyro-Chaldéens de la Transcaucasie. À la politique de russification des tsars succède une période d'ouverture et de reconnaissance qui va de 1920 à 1938, pendant laquelle les Assyro-Chaldéens ont participé à la vie du pays dans tous les domaines. Toutefois, une chape de plomb s'abattit sur eux avec la terreur stalinienne, ses arrestations et les déportations en Sibérie. Il faut néanmoins attendre les années 1970 pour que la culture et la tradition assyro-chaldéenne puissent renaître sous les cendres au Caucase et en Russie. Avec la *Perestroïka*, à partir de 1985, de nombreuses et importantes publications voient le jour. Tout cela fait qu'aujourd'hui les Assyro-Chaldéens connaissent un mouvement de réappropriation de leur patrimoine culturel, linguistique, religieux et historique.

Avec les indépendances des républiques soviétiques en 1991, c'est une nouvelle ère qui commence, mais en même temps de nouveaux défis surgissent, comme la

disparition de la langue russe au profit des langues nationales (géorgien, arménien et azéri) mal connues des Assyro-Chaldéens. En réaction, les Assyro-Chaldéens repartent une fois de plus vers la Russie et l'Ukraine. Les A. relatent dans des pages vivantes le nombre et les lieux de présence actuels des Assyro-Chaldéens en Russie et au Caucase. Ce sont de petites communautés, mais très vivantes et actives, qui honorent leur culture et langue, ainsi que les traditions ancestrales. Les A. analysent le statut des Assyro-Chaldéens en Géorgie, en Arménie et en Azerbaïdjan, ainsi que le rétablissement des liens avec l'Église d'Orient en 1994 pour l'Église assyrienne et en 1996 pour l'Église chaldéenne. Ceci se révèle très important, car l'identité nationale est indissolublement liée à l'appartenance religieuse. Les rencontres au plus haut niveau ecclésiastique, comme les voyages du Patriarche assyrien Mar Dinkha IV et du Patriarche chaldéen Emmanuel III Delly, se multiplient au cours de ces années avec la construction de nouvelles églises assyriennes et chaldéennes. Les liens entre les deux hiérarchies religieuses se sont également fort développés dans une recherche de l'unité.

En guise de conclusion, les A. intitulent leur dernière section « Retour aux sources ? Un nouvel espoir ». Malgré l'histoire mouvementée et souvent jalonnée de massacres et de persécutions — ce qui a fait que leur mémoire, leurs traditions culturelles et leur appartenance religieuse ont été meurtries — « tout semble indiquer que nous assistons à un renouveau identitaire, culturel, ecclésiastique et liturgique, comme si les Assyro-Chaldéens avaient opéré un retour visible dans le paysage sociétal » (p. 252). Les Assyro-Chaldéens manifestent aujourd'hui un fort sentiment d'appartenance communautaire et identitaire dans lequel la langue et la religion sont les vecteurs primordiaux. Le centenaire du génocide assyro-chaldéen fut également l'objet de nombreuses commémorations, entre autre en Arménie. Les persécutions plus récentes mais non moins féroces des Assyro-Chaldéens par le prétendu état islamique *Daech* en Irak et en Syrie ont suscité un mouvement de solidarité en Arménie, en Géorgie et en Russie. Tout en ayant retrouvé en Russie et au Caucase leur liberté et leur identité, les Assyro-Chaldéens renouent les contacts avec leurs compatriotes présents partout dans le monde et apprennent à espérer.

G. H. Ruyssen, S.J.

SCRIPTA AD NOS MISSA

Baffioni, Carmela – Passoni Dell'Acqua, Anna – Finzi, Rosa Bianca – Vergani, Emidio (a cura di), *Bibbia e Corano. Edizioni e Ricezioni* (Accademia Ambrosiana. Orientalia Ambrosiana, 5), Biblioteca Ambrosiana – Bulzoni Editore, Milano 2016, pp. VII, 327.

Balard, Michel – Balletto, Laura – Otten-Froux, Catherine (éd.), *Gênes et l'outre-mer. Actes notariés rédigés à Chypre par le notaire Antonius Folieta (1445-1458)* (Centre de Recherche Scientifique. Sources et Études de l'Histoire de Chypre, 75), Nicosie 2016, pp. 586.

Barbati, Chiara, *The Christian Sogdian Gospel Lectionary E5 in Context* (Veröffentlichungen zur Iranistik, 81), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2016, pp. 357.

Bianchi, Luca (a cura di), *Scrutare gli orizzonti. La vita consacrata francescana 50 anni dopo il Vaticano II* (Teologia spirituale), Edizioni Dehoniane Bologna 2016, pp. 88.

Bianchi, Ugo, *Religions in Antiquity. Scritti di Ugo Bianchi raccolti e pubblicati a cura di Lorenzo Bianchi. Introduzione di Giulia Sfameni Gasparro. Indici a cura di Ennio Sanzi. Volume Secondo: Gnostica et Manichaica*, Vita e Pensiero, Milano 2015, pp. X, 285.

Bunge, Gabriel, *«En Esprit et vérité». Études sur le traité* Sur la prière *d'Évagre le Pontique* (Spiritualité Orientale, 93), Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 2016, pp. 541.

Carusi, Paola, *Il Polifilo. Itinerarium et ludus*, Nerbini, Firenze 2015, pp. 266.

Cronnier, Estelle, *Les inventions de reliques dans l'Empire romain d'Orient (IVe-VIe siècle)* (Hagiologia, 11), Brepols, Turnhout 2015, pp. 525.

Di Giorgio, Teodoro, *San Teodoro. L'invincibile guerriero. Storia, culto e iconografia*. Prefazione di Franco Cardini, Gangemi Editore, Roma 2016, pp. xiv, 144 + 31 tav.

Dietz, Karlheinz – Hannick, Christian – Lutzka, Carolina – Maier, Elisabeth (Hrsg.), *Das Christusbild. Zu Herkunft und Entwicklung in Ost und West. Akten der Kongress in Würzburg, 16.-18. Oktober 2014 und Wien, 17.-18. Marz 2015*, Echter, Würzburg 2016, pp. 883.

Einheit in Synodalität. Die offiziellen Dokumente der Orthodoxen Synode auf Kreta 18. bis 26. Juni 2016, hg. von Barbara Hallensleben (Epiphania. Egregia), Aschendorff Verlag, Münster 2016, pp. IV, 112.

Fedalto, Giorgio, *Le Chiese d'Oriente. Sintesi storica* (Percorsi, 11), Casa Editrice Mazziana, Verona 2016, pp. 195.

Findikyan, Michael Daniel – Galadza, Daniel – Lossky, André (éd.), *Sion, mère des Églises: Mélanges liturgiques offerts au Père Charles Athanase Renoux* (Semaines d'études liturgiques Saint-Serge. Supplement, 1), Aschendorff Verlag, Münster 2016, pp. 314.

Hindi, Fadi, *L'identité des maronites et leur rôle dans l'établissement du Liban moderne selon Youakim Moubarak* (Études du Proche-Orient Chrétien, 2), Beyrouth 2016, pp. 379.

KOOVAYIL, Sanija Joseph, *The Pneumatology of John Corbon's Theology of the Eucharist and Divinization: A Theology of Divinization through Gratuitous Self-giving* (Études du Proche-Orient Chrétien, 3), Beyrouth 2016, pp. 335.

LAMPADARIDI, Anna, *La conversion de Gaza au christianisme. La Vie de S. Porphyre de Gaza par Marc le Diacre* (BHG 1570). Édition critique. Traduction. Commentaire (Subsidia Hagiographica, 95), Société des Bollandistes, Bruxelles 2016, pp. vi, 292.

NASRALLAH, Joseph – HADDAD, Rachid, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XIXe siècle. Contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne*, vol. I: *Période byzantine 451-634*, Fondation Joseph Nasrallah, Damas – Beyrouth 2016, pp. 254.

ROMANO, Roberto (ed.), *Nili Monachi Commentarium in Hermogenis Status e codice manu scripto parisino suppl. gr. 670 deprompsit Roberto Romano*. Libellus 4: ΣΤΑΣΙΣ ΤΡΙΤΗ *(ΠΕΡΙ ΑΝΤΙΛΗΨΕΩΣ)*, Napoli 2015, pp. 154; Libellus 4/B: ΣΤΑΣΙΣ ΠΡΩΤΗ *(Appendix critica)*, Napoli 2011, pp. 44; Libellus 3: ΣΤΑΣΙΣ ΤΡΙΤΗ *(appendix critica)*, Napoli 2015, pp. 50; Supplementum novum ad Libellos 1.2.2/B.3.3/B, Napoli 2015, pp. 54.

SACCO, Filomena, *Il dinamismo della carità. La vita cristiana nel pensiero di sant'Alfonso Maria de Liguori*, Editrice San Gerardo, Materdomini 2015, pp. 406.

SCHMUCKI, Albert – FORLANI, Donatella (a cura di), *La vita consacrata e il nuovo ambiente digitale. Sfide e opportunità formative* (Teologia spirituale), Edizioni Dehoniane, Bologna 2015, pp. 232.

ERRATA CORRIGE

Enrico Cattaneo, S.J., "L'*Ep*. 217,84 di Basilio e il suo *Commento a Isaia*", OCP 81 (2015) 493-500.

p. 493, nota 1, leg.: *Échos*
p. 495, penultima riga, leg.: Σῴζων, σῷζε
p. 496, l. 9, leg.: σῷζε
  l. 15, leg.: κρῖμα
  nota 10, leg.: Σῴζων
p. 497, l. 10, leg.: κρῖμα
p. 498, l. 22, leg.: χεῖρας
  l. 24, leg.: διασπορᾷ
  ultima l., leg.: διασπορᾷ
p. 499, ultimo capov., leg.: πρὸ ὀφθαλ-μῶν
p. 500, metà: l. 9, leg.: σῷζε
  l. 17, leg.: χεῖρας
  l. 18, leg.: διασπορᾷ

INDEX VOLUMINIS 82 (2016)

1. – ARTICULI

2. – ANIMADVERSIONES

3. – RES BIBLIOGRAPHICAE

4. – RECENSIONES

FRANCESCO OCCHETTA, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 09-12-2016 — DAVID EUGENE NAZAR, S.I., Rector Pont. Inst. Or.

Composizione: Edizioni Orientalia Christiana
www.orientaliachristiana.it
Finito di stampare nel mese di dicembre 2016 dalla Tipolitografia 2000 s.a.s.
di De Magistris R. & C. — 00046 Grottaferrata (Roma); via Trento, 46
tel.-fax 06/9410473 - E mail: info@tip2000.it

ANIMADVERSIO

RES BIBLIOGRAPHICA

RECENSIONES